مطالعۂ علوم اسلامیہ
اردو ترجمہ
كتاب الوكالة والدعوى
من الهداية
تصدرها:
المكتبة العلمية
١٥ - لیک روڈ، لاہور
للطباعة والنشر والتوزيع
مغربی پاکستان

مطالعۂ علومِ اسلامیہ

اردو ترجمہ

کتاب الوکالۃ والدعوی

من الہدایۃ

پروفیسر غازی احمد

ایم۔اے (علومِ اسلامیہ۔گولڈ میڈلسٹ)

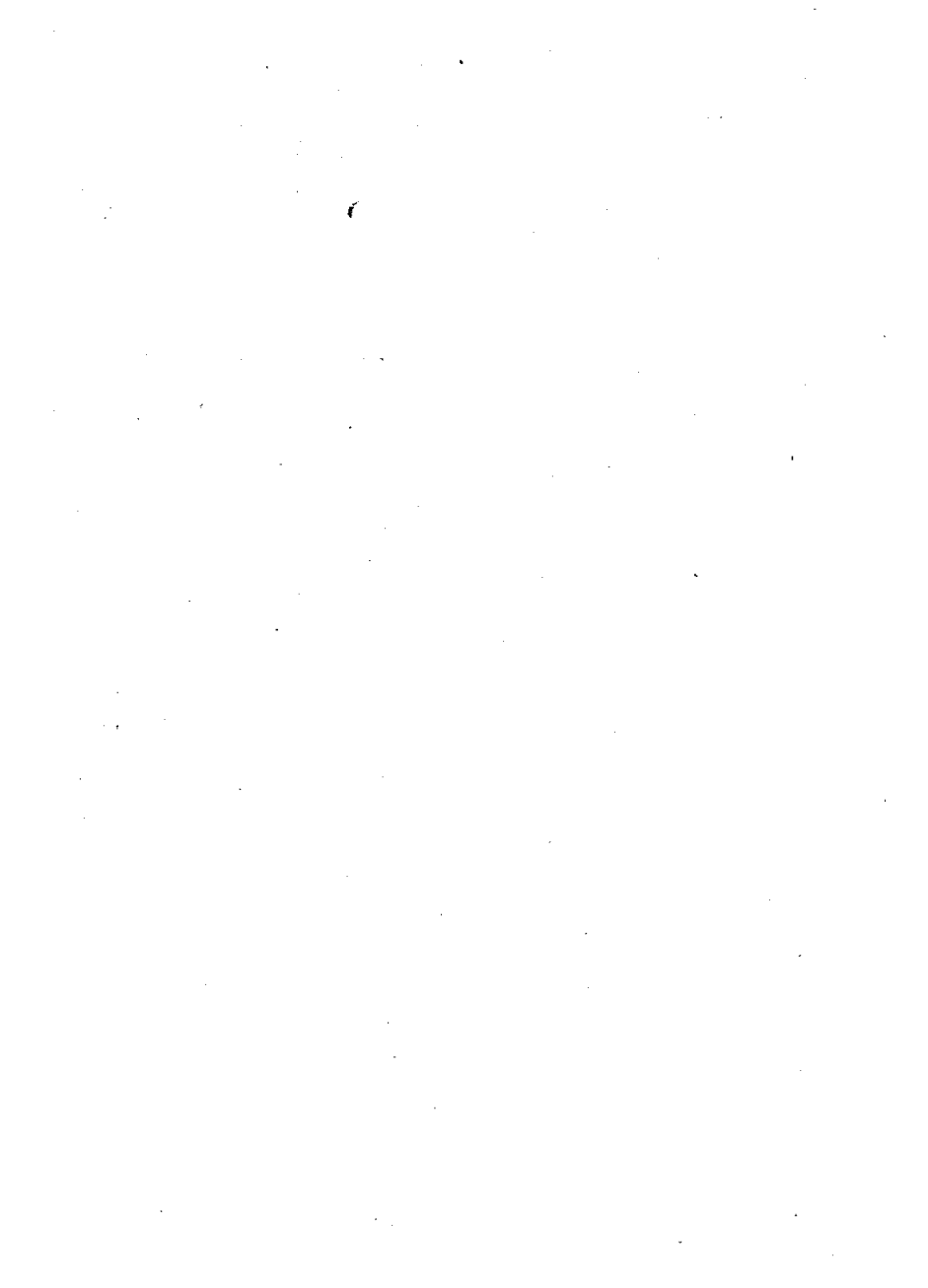
ایم۔اے (عربی۔ گولڈ میڈلسٹ)

ایم۔او۔ایل (عربی)۔بی۔ایڈ

فاضلِ عربی (میڈلسٹ) فاضل فارسی

فاضل درسِ نظامی

المکتبۃ العلمیۃ۔ ۱۵ ایبک روڈ۔ لاہور

كِتَابُ الوَكَالَةِ

(وکالت کا بیان)

(وکالۃ کو بفتح الواو یا بکسر الواو دونوں طرح پڑھنا صحیح ہے ۔
اصطلاحِ فقہ میں وکالت کا مفہوم یہ ہے کہ آدمی کسی تصرّفِ خاص میں اپنی ذات کے قائم مقام کسی دوسرے کو مقرر کرے ۔ اس کا رکن "وَكَّلْتُ" ہے ۔ یعنی میں نے وکیل کیا ۔ وکیل کرنے والے کو مُوَكِّل کہا جاتا ہے ۔
شرط یہ ہے کہ مُوَکِّل نے جس کام میں دوسرے کو وکیل بنایا ہے وہ خود اس کام میں مختار و مجاز ہو ۔ حکم یہ ہے کہ وکیل کو اس کام کا تصرّف حاصل ہو جاتا ہے ۔ صفت یہ ہے کہ وکالت ایک جائز عقد ہے اور وکیل و مؤکّل میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہے کہ دوسرے کو اس کی رضامندی کے بغیر معزول کر دے ۔ عینی شرح ہدایہ)

مسئلہ: امام قدوری رح نے فرمایا ۔ ہر وہ عقد جس کو انسان خود سر انجام دے سکتا ہے اس کا کسی دوسرے کو اس عقد کے لیے وکیل بنانا بھی

جائز ہے - کیونکہ بسا اوقات انسان کو ایسے عوارض اور حالات کا سامنا ہوتا ہے کہ وہ اس کام کو سرانجام نہیں دے سکتا - اُسے ضرورت پیش آتی ہے کہ وہ کسی دوسرے کو اس کام کی تکمیل کے لیے وکیل بنائے لہٰذا دفعِ ضرورت کے لیے وکیل مقرر کرنے کی گنجائش ہوتی ہے - اور یہ بات صحیح سند سے ثابت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکیم رض بن حزام کو خرید کے لیے وکیل مقرر فرمایا تھا (ابوداؤد باب البیوع میں مذکور ہے کہ آپؐ نے حکیمؓ بن حزام کو ایک دینار دیا کہ وہ قربانی کے لیے بکری یا دُنبہ خرید لائیں - حضرت حکیم رض نے ایک دینار میں دُنبہ خریدا اور دو دینار میں فروخت کیا - پھر ایک دینار کا دُنبہ خرید کر حضورؐ کی خدمت میں لائے اور دینار بھی واپس کر دیا۔ آپؐ نے دعاءِ برکت دی)

اور اُمِ سلمہ رض کے بیٹے عمر رض بن ام سلمہ کو عقد کے لیے وکیل مقرر کیا (یعنی جب حضرت اُمِ سلمہ رض کا نکاح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پڑھا گیا تو حضرت عمرؓ بن اُمِ سلمہ نے وکالت کے فرائض سرانجام دیے)

مسئلہ: امام قدوری رح نے فرمایا - تمام حقوق میں وکالۃ بالخصومۃ جائز ہے (یعنی ہر قسم کے حقوق ثابت کرنے کے لیے یا مدعی کے دعویٰ کو رد کرنے کے لیے) جیسا کہ ہم نے مذکورہ بالا سطور میں بیان کیا ہے کہ انسان کو اس امر کی ضرورت درپیش ہوتی ہے - اس لیے

کہ یہ ہر شخص کے بس کا روگ نہیں ہے کہ وہ مقدمات کو نمٹانے کے طور طریقوں سے واقف ہو اور یہ روایت صحت کو پہنچ چکی ہے کہ حضرت علیؓ نے اپنے بھائی عقیلؓ بن ابی طالب کو ان معاملات کے سلسلے میں وکیل بنایا تھا۔ جب حضرت عقیلؓ کی عمر زیادہ ہوگئی تو آپ نے عبداللہ بن جعفرؓ کو وکیل مقرر فرمایا۔

اس طرح جملہ حقوق کی ادائیگی اور وصولی کے لیے بھی وکیل بنانا جائز ہے۔ البتہ حدود اور قصاص اس جواز سے مستثنیٰ ہیں۔ کیونکہ حدود و قصاص کے حصول کے لیے وکالت جائز نہیں جب کہ مؤکل مجلس قاضی سے غیر حاضر ہو۔ اس لیے کہ حدود و قصاص ایسے امور ہیں جو شبہ سے ساقط ہو جاتے ہیں اور معاف کر دینے کا شبہ موجود ہے۔ اس صورت میں جب کہ مؤکل موجود نہ ہو (یعنی ممکن ہے کہ مؤکل قصاص وغیرہ معاف کر چکا ہو اور وکیل کو اس بات کا علم ہی نہ ہو) بلکہ معافی کا احتمال زیادہ ظاہر ہے کیونکہ عندالشرع معاف کر دینا زیادہ پسندیدہ اور مستحسن عمل ہے۔ بخلاف گواہ کی غیر حاضری کی صورت کے (یعنی حدود و قصاص کے گواہوں کی غیر موجودگی میں قصاص لیا جا سکتا ہے اگرچہ گواہوں کے رجوع کا احتمال ہوتا ہے) کیونکہ ظاہراً انھوں نے شہادت سے رجوع نہیں کیا (اور ایک مسلمان کے بارے میں یہ توقع بھی نہیں کی جا سکتی کہ وہ رجوع عن الشہادۃ جیسے قبیح فعل کا مرتکب ہوگا)

بخلاف اس صورت کے کہ جب مؤکل خود بھی حاضر ہو تو قصاص حاصل کرنے کے لیے وکیل بنایا جا سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں عفو کا شبہ نہیں ہوتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہر شخص کو اچھی طرح قصاص لینا بھی نہیں آتا۔ اگر وکالت کو روک دیا جائے تو قصاص کی راہ ہی بالکل مسدود ہو جائے گی۔

جو کچھ ہم نے سطور بالا میں ذکر کیا ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے امام ابویوسفؒ نے فرمایا کہ گواہ قائم کرکے حدود و قصاص ثابت کرنے کے لیے بھی وکیل کا تقرر صحیح نہیں۔ امام محمدؒ کا قول امام اعظمؒ کے موافق ہے۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ امام محمدؒ اس مسئلے میں امام ابویوسفؒ سے اتفاق رکھتے ہیں۔

بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ مؤکل عدالت سے غائب ہو لیکن جب وہ عدالت میں خود بھی حاضر ہو تو پھر کوئی اختلاف نہیں۔ کیونکہ مؤکل کی موجودگی میں وکیل کا کلام مؤکل کی طرف منسوب ہوگا۔ اور صورتِ حال یوں ہوگی کہ گویا مؤکل نے خود ہی گفتگو کی ہے۔

امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکیل بنانا درحقیقت اپنا قائم مقام اور نائب بنانا ہوتا ہے۔ اور حدود و قصاص جیسے نازک اُمور میں شُبہ نیابت سے احتراز کرنا ہی زیادہ مناسب ہے۔ جیسا کہ حدود و قصاص میں شہادۃ علی شہادۃ کو جائز قرار نہیں دیا جاتا۔ اور جس طرح

کہ حدود و قصاص کی وصولی (کے لیے وکیل کا تقرر جائز نہیں ہوتا اسی طرح ان کے اثبات کے لیے بھی توکیل درست نہ ہوگی)

امام ابوحنیفہؒ کے دلیل یہ ہے کہ خصومت کو محض شرط کی حیثیت حاصل ہے۔ (نہ تو وجوب حد و قصاص سے اس کا کوئی تعلق ہے اور نہ ہی ثبوت و ظہور سے) کیونکہ حد اور قصاص کا وجوب جرم کی طرف منسوب ہوتا ہے اور اس کے حکم کا ظہور شہادت کی طرف مضاف ہوتا ہے۔ تو دوسرے حقوق کی طرح اس میں بھی توکیل جاری ہوگی۔

اسی طرح جس پر حد یا قصاص کا دعویٰ کیا گیا ہے اس کی طرف سے جواب دہی کے لیے وکیل کرنے میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ (امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وکیل کا تقرر جائز ہوگا اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک نہیں ہوگا) امام ابوحنیفہؒ کا قول اس بارے میں زیادہ ظاہر اور واضح ہے۔ کیونکہ شبہ حدود و قصاص کے دفع کرنے میں مانع نہیں ہوتا (شبہات کے ہوتے ہوئے بھی حد و قصاص کا دفعیہ ہو سکتا ہے) البتہ اتنی بات ضرور ہے۔ مؤکل کے خلاف وکیل کا اقرار قابلِ قبول نہ ہوگا۔ اس میں شبہ ہے کہ شاید مؤکل نے اسے اس امر کی اجازت نہ دی ہو۔

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ مدعی یا مدعا علیہ کی طرف سے خصم کی رضامندی کے بغیر خصومت کے لیے وکیل بنانا جائز نہیں۔ مگر اس صورت میں کہ مؤکل بیمار ہو یا تین دن یا اس سے زائد مسافت کی دوری پر

غائب ہو۔

صاحبین نے کہا کہ خصم کی رضامندی کے بغیر بھی وکیل بنانا جائز ہے امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔

امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان یہ اختلاف جواز یا عدم جواز میں نہیں بلکہ یہ اختلاف لزوم میں ہے (کہ یہ توکیل خصم پر لازم ہوگی یا نہ)

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکیل کرنا اپنے خالص حق میں تصرف کرنے کے مترادف ہے۔ لہٰذا یہ تصرف کسی دوسرے کی رضامندی پر موقوف نہ ہوگا۔ جیساکہ قرض وصول کرنے کے لیے وکیل کرنا (مقروض کی رضا پر موقوف نہیں ہوتا)

امام صاحبؒ جواب میں فرماتے ہیں کہ مخاصم پر جواب کا دینا واجب ہوتا ہے۔ اسی لیے ہر صاحب خصومت دوسرے کو عدالت میں طلب کرتا ہے اور خصومت کی جواب دہی میں اور مقدمات کی پیروی میں لوگ متفاوت ہوتے ہیں (بعض لوگ اس قدر ہوشیار ہوتے ہیں کہ اپنی چکنی چپڑی باتوں سے باطل کو حق کر دکھاتے ہیں اور بعض آدمی اس قدر سادہ لوح ہوتے ہیں کہ وہ حق بات بیان کرتے ہوئے بھی سامعین کو متاثر نہیں کر سکتے) پس اگر ہم وکالت کے لازم ہونے کا قول کریں تو اس میں دوسرے کے ضرر کا احتمال ہے۔ لہٰذا اس کی رضامندی پر موقوف ہوگا جیسے کہ دو شخصوں کے درمیان ایک مشترک

غلام کو ایک شریک مکاتب بنا دے (تو دوسرے پر معاملۂ کتابت لازم نہیں ہوتا بلکہ) دوسرے کو اختیار ہوتا ہے۔ بخلاف مریض اور مسافر کے یعنی جب خصم بیمار ہو یا سفر میں ہو تو اس کی طرف سے (خصم پر) وکالت لازم ہو جاتی ہے کیونکہ ایسی حالت میں ان دونوں پر جواب دہی واجب نہیں ہوتی (اس لیے کہ مریض مرض کی وجہ سے عدالت میں حاضر ہو کر جواب دینے سے قاصر ہے اور مسافر تو وہاں موجود ہی نہیں کہ عدالت میں آکر جواب دے)۔

پھر جس طرح امام صاحبؒ کے نزدیک مسافر کی طرف سے توکیل لازم ہوتی ہے ایسے ہی اگر وہ سفر کا ارادہ کرے تو بھی لازم ہو گی کیونکہ ضرورت متحقق ہے۔

اگر عورت پردہ نشین ہے باہر نکلنا یا قاضی کی عدالت میں حاضر ہونا اس کی عادت ہی میں نہیں تو امام ابوبکر رازیؒ کے قول کے مطابق اس کا وکیل کرنا بھی ضروری ہو گا کیونکہ اگر وہ خود عدالت میں حاضر بھی ہو تو شرم و حیا اور جھجک کی وجہ سے اپنے حق کی کما حقہٗ وضاحت نہ کر سکے گی۔ لہٰذا اس کا وکیل کرنا ضروری ہو گا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس قول کو متاخرین نے مستحسن قرار دیا ہے اور اسی پر فتویٰ دیا جاتا ہے۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ وکالت کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ مؤکل ایسا شخص ہو جو تصرف کی صفت سے متصف ہو۔ (یعنی بچہ یا

مجنون نہ ہو کیونکہ یہ لوگ تصرّف کے مالک نہیں ہوا کرتے کہ بیع شراء کے معاملات سرانجام دے سکیں) اور اس پر شرعی احکام بھی لازم ہوتے ہوں۔ (یعنی عاقل، بالغ اور حُر ہو) کیونکہ وکیل کو مؤکّل کی طرف سے تصرّف کا اختیار حاصل ہوتا ہے تو یہ ضروری ہے کہ مؤکّل خود اس تصرّف کا مالک ہو تاکہ دوسرے کو اس کا مالک بنا سکے۔

مسئلہ: وکالت کے لیے یہ بھی شرط ہے کہ وکیل ایسا شخص ہو جو عقد کو سمجھتا ہو (مثلاً بیع کیا ہے، شراء کیا ہے، اس کے اصول کیا ہیں) اور وہ اس کا قصد بھی کرے (یعنی محض مذاق کے طور پر تصرّف نہ کرے) کیونکہ وہ عبارت بیان کرنے میں مؤکل کے قائم مقام ہوتا ہے لہٰذا یہ ضروری ہوگا کہ وکیل میں عبارت (یعنی بامقصد اور بامعنی کلام) کی اہلیت ہو حتیٰ کہ اگر بے سمجھ بچے یا مجنون کو وکیل بنایا گیا تو وکالت باطل ہوگی۔

مسئلہ: اور جب کسی آزاد، عاقل اور بالغ شخص نے یا ایسے غلام نے جس کو کاروبار کی اجازت ہے اپنے جیسے آزاد، عاقل، بالغ یا ماذون غلام کو مقرر کیا تو یہ وکالت جائز ہوگی۔ کیونکہ مؤکّل کو تصرّف کا اختیار حاصل ہے اور وکیل عبارت کی اہلیت رکھتا ہے۔

مسئلہ: اگر آزاد، عاقل، بالغ شخص یا ماذون غلام نے کسی ایسے بچے کو جسے معاملات بیع و شراء کی اجازت نہیں لیکن وہ بیع و شراء کے معاملات سے بخوبی واقف ہے۔ یا کسی ایسے غلام کو وکیل بنایا جسے بیع و شراء کی اجازت نہیں تو جائز ہوگا لیکن ان دونوں سے عقد

کے حقوق متعلق نہیں ہوں گے بلکہ ان حقوق کا تعلق مؤکل سے ہوگا۔ کیونکہ سمجھدار بچہ عبارت کی اہلیت رکھتا ہے۔ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ طفلِ عاقل کے تصرفات اس کے ولی کی اجازت سے نافذ ہو جاتے ہیں اور غلام اپنی ذات پر تصرف کی اہلیت رکھتا ہے اور اس تصرف میں صاحبِ اختیار بھی ہوتا ہے البتہ اسے اپنے آقا کے حق میں تصرف کا اختیار نہیں ہوتا اور توکیل آقا کے حق میں تصرف نہیں ہے (لہٰذا جائز ہوگی) ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ بچے اور غلام کی طرف سے کسی عہدہ اور ذمہ داری کا اپنے اوپر لازم کرنا صحیح نہیں۔ بچے کی صورت میں اس لیے کہ اس کی اہلیت ناقصہ اور قاصرہ ہے اور غلام میں اس بناء پر کہ اس کے صحیح قرار دینے میں آقا کے لیے ضرر لازم آتا ہے لہٰذا عقد کے تمام حقوق مؤکل پر لازم آئیں گے۔

امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ اگر مشتری کو بائع کے حال سے آگاہی نہ ہو۔ بعد میں پتا چلے کہ بائع بچہ ہے یا مجنون ہے یا مجحور غلام ہے تو اسے عقد فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہوگا۔ کیونکہ اس نے عقد میں اس گمان پر شمولیت کی تھی کہ عقد کے حقوق عاقد سے متعلق ہیں۔ لیکن جب حقیقتِ حال کا ظہور اس کے خیال کے خلاف ہوا تو اسے اختیار ہوگا۔ جیسا کہ مبیع میں عیب کا پتا چلنے پر اسے اختیار ہوتا ہے۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا کہ وکلاء جو عقد کرتے ہیں ان کی دو

قسمیں ہیں۔ قسم اوّل وہ ہے کہ ہر وہ عقد جس کو وکیل اپنی طرف منسوب کرے جیسے بیع اور اجارہ (کیونکہ بیع میں وکیل یہ الفاظ کہتا ہے کہ اس چیز کی بیع میں کر رہا ہوں یہ نہیں کہتا کہ میں فلاں کی طرف سے بیع کر رہا ہوں) تو اس کے حقوق وکیل سے متعلق ہوتے ہیں نہ کہ مؤکّل سے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عقد کے حقوق مؤکّل سے متعلق ہوتے ہیں کیونکہ حقوق حکم تصرّف کے تابع ہوتے ہیں اور عقد کا حکم ملکیت ہے جو مؤکل سے متعلق ہے پس اسی طرح اس حکم کے تمام توابع بھی مؤکّل سے متعلق ہوں گے تو اس وکیل کا حکم قاصد اور وکیل نکاح کی طرح ہوگا۔ (اور ان دونوں صورتوں میں عقد کے حقوق مؤکل سے متعلق ہوتے ہیں مثلاً ا نے ب کو ج کے پاس قاصد بنا کر بھیجا کہ میں تیری موٹر ساٹھ ہزار روپے میں خریدنا چاہتا ہوں۔ اگر ج نے منظور کر لیا تو قاصد پر کچھ ذمہ داری نہ ہوگی۔ اسی طرح عقدِ نکاح کے حقوق مؤکّل سے متعلق ہوتے ہیں)

ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد کرنے والا درحقیقت وکیل ہوتا ہے کیونکہ عقد کلام کے ساتھ ثابت اور قائم ہوتا ہے۔ اور وکیل کی عبارت کی صحت وکالت کی بناء پر نہیں بلکہ اس کے آدمی ہونے کی بناء پر ہے (تو حقیقتہً وکیل ہی عاقد ہوا) اور حکماً بھی وہی عاقد ہے کیونکہ اسے عقد کو مؤکّل کی طرف منسوب کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ہاں اگر وکیل مؤکّل کی طرف سے صرف سفیر ہوتا تو اُسے عقد کو مؤکّل کی

طرف منسوب کرنے کی ضرورت ہوتی جیسے قاصد کو ہوتی ہے۔

اور جب حالت یہ ہے (کہ وکیل ہی حقیقتہً اور حکماً عاقد کی حیثیت رکھتا ہے تو وکیل ہی تمام حقوق میں اصل ہوگا اور عقد کے حقوق اسی سے متعلق ہوں گے اسی بناء پر امام قدوریؒ نے اپنی کتاب یعنی متن میں فرمایا وکیل کو چاہیے کہ وہ مبیع مشتری کے سپرد کر دے اور قیمت وصول کرلے۔ اگر اس نے کوئی چیز خریدی ہے تو اس سے قیمت کا مطالبہ کیا جائے گا۔ اور وہی مبیع پر قبضہ کرے گا۔ اور مبیع میں عیب پائے جانے کی صورت میں بائع سے بات چیت کرے (جب کہ وہ وکیل بالبیع ہے) وہی عیب کے سلسلے میں بائع سے خصومت کرے گا (جب کہ وکیل بالشراء ہے)

کیونکہ یہ تمام امور حقوقِ عقد سے تعلق رکھتے ہیں اور مؤکل کے لیے ملکیت کا ثبوت وکیل کی نیابت اور وساطت سے ہوتا ہے (وکیل سابق کو مدِنظر رکھتے ہوئے (کہ مؤکل نے چونکہ وکیل کو تصرف کے اختیارات دیے ہیں لہٰذا پہلے وکیل کے لیے ملکیت ثابت ہوگی) جیسے غلام نے کوئی ہبہ قبول کیا۔ یا کوئی شکار مارا یا لکڑیاں جمع کیں۔ یہی صحیح ہے (یعنی ہبہ قبول کرنے۔ شکار مارنے یا لکڑیاں جمع کرنے میں اوّلاً ملکیت غلام کو حاصل ہوتی ہے پھر نیابتہً آقا کو)

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ عیب کے مسئلے میں تفصیل ہے جسکا ہم ان شاء اللہ تعالیٰ آئندہ باب میں تذکرہ کریں گے (کہ عیب کی

صورت میں وکیل اس وقت تک مبیع واپس کر سکتا ہے جب تک اس کے قبضے میں ہو۔ لیکن اگر مؤکل کے حوالے کر چکا ہو تو پھر اس کی اجازت کے بغیر واپس نہیں کر سکتا)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا (اور عقد کی دوسری قسم یہ ہے کہ) ہر عقد جسے وکیل اپنے مؤکل کی طرف منسوب کرتا ہے۔ جیسے نکاح، خُلع اور خونِ عمد پر صلح کرنا۔ کیونکہ اس قسم کے تمام حقوق مؤکل سے متعلق ہوتے ہیں۔ وکیل سے نہیں۔ لہٰذا مہر کا مطالبہ وکیل سے نہیں کیا جائے گا اور اسی طرح عورت کے وکیل پر لازم نہ ہوگا کہ وہ عورت کو خاوند کے سپرد کرے۔ کیونکہ ان عقود میں وکیل کو سفیرِ محض کی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ اُسے عقد کے معاملہ کو مؤکل کی طرف نسبت کیے بغیر چارہ نہیں۔ (مثلاً یوں کہے گا کہ میرے مؤکل نے تیرے ساتھ نکاح کیا) اگر وکیل نکاح کی نسبت اپنی طرف کرے تو یہ نکاح وکیل کے لیے ہوگا۔ پس ان معاملات میں وکیل کو قاصد کی حیثیت حاصل ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان عقود و معاملات میں حکم اپنے سبب سے علیحدہ نہیں ہوتا۔ (اسی لیے ایسے معاملات میں خیارِ شرط نہیں ہوا کرتا) کیونکہ خیار ان معاملات میں اسقاط ہوگا۔ (مثلاً خلع سے حقوقِ نکاح ساقط ہو جاتے ہیں اور قتلِ عمد میں صلح کی وجہ سے قصاص ساقط ہو جاتا ہے۔ نیز نکاح میں بھی اسقاط پایا جاتا ہے کیونکہ عقدِ نکاح سے عورت کی ملکیت ساقط ہو جاتی ہے اور اس پر خاوند کو تصرّف حاصل ہو جاتا

ہے۔ نیز بُضع میں اصل حُرمت ہے۔ مگر عقدِ نکاح سے یہ حرمت ساقط ہو جاتی ہے۔ کفایہ شرح ہدایہ) ساقط ہونے والی چیز لاشیٔ کے درجہ میں ہو جاتی ہے۔ اور یہ ممکن نہیں رہتا کہ عقد کا صدور تو ایک شخص سے ہو۔ اور اس کے حکم کا ثبوت دوسرے کے لیے ہو۔ لہٰذا ایسے معاملات میں وکیل سفیر محض ہوگا۔

مندرجہ ذیل مسائل کا تعلّق بھی وکالت کی قسمِ ثانی سے ہے۔ اپنے غلام کو مال پر آزاد کرنے کے لیے وکیل کرنا۔ یا اپنے غلام سے کتابت کے لیے وکیل کرنا۔ انکار سے صُلح کرنے پر وکیل کرنا (یعنی کوئی شخص کسی کو وکیل بنائے کہ وہ اس کے غلام کو مال پر آزاد کر دے۔ یا کسی کو اپنے غلام کے ساتھ عقدِ کتابت کرنے کے لیے وکیل بنائے۔ یا ایک شخص نے دوسرے پر کسی حق کا دعویٰ کیا۔ مگر مدعا علیہ اس حق سے منکر ہے۔ تو مدعی کسی شخص کو وکیل بنائے کہ وہ منکر مدعا علیہ سے صلح کرا دے۔ تو ان تمام صورتوں میں حقوقِ عقد مؤکّل سے متعلق ہوں گے۔ وکیل کی طرف راجع نہ ہوں گے) لیکن وہ صلح جو کہ بیع کے قائم مقام ہو وہ قسمِ اوّل سے ہے (یعنی اقرار کی صورت میں صلح۔ کیونکہ یہ صلح ایک لحاظ سے مبادلہ مال بالمال ہوتی ہے اور اس میں وکیل کو وکیل بالبیع کی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا اس کے حقوق وکیل سے متعلق ہوں گے)

ہبہ کے لیے وکیل کرنا (کہ اس کا یہ غلام زید کو ہبہ کر دے) صدقہ

کے لیے وکیل کرنا کہ اس کا یہ غلام فلاں شخص کو صدقہ میں دے دے۔ یا عاریۃً دینے کے لیے وکیل کرنا (کہ یہ کتاب فلاں شخص کو عاریۃً دے دے) یا ودیعت کے لیے وکیل کرنا (کہ یہ چیز فلاں کے پاس بطور امانت رکھ دے) یا رہن کے لیے وکیل کرنا (کہ یہ چیز فلاں کے پاس رہن رکھ دے) اور قرض کے لیے وکیل کرنا (کہ اتنی رقم فلاں کو قرض دے دے) ان تمام صورتوں میں وکیل کو سفیر محض کی حیثیت حاصل ہوگی کیونکہ ان مسائل میں بھی قبضہ سے حکم ثابت ہوتا ہے اور وہ قبضہ ایسے محل پر واقع ہو رہا ہے جو دوسرے کا مملوک ہے۔ لہٰذا ان معاملات میں وکیل کو اصیل کا درجہ نہیں دیا جا سکتا۔

اور اسی طرح وکیل سفیر محض ہوگا اگر وہ التماس کرنے والوں کی طرف سے وکالت کر رہا ہے (یعنی جو شخص ہبہ چاہتا ہے یا صدقہ کا طالب ہے یا بطور عاریت کوئی چیز مانگ رہا ہے یا امانت و رہن کا طالب ہے۔ تو ان کی طرف سے بھی وکیل کو سفیر محض کی حیثیت حاصل ہوگی)

شرکت اور مضاربت کی بھی یہی صورت ہے۔ (کہ وکیل سفیر محض ہوگا) البتہ اتنی بات ہے کہ قرض کے لیے وکیل کرنا باطل ہے حتیٰ کہ وکیل کے قبضہ کرنے کی صورت میں مؤکل کی ملکیت ثابت نہ ہوگی۔ بخلاف قرض لینے کے لیے کسی کو قاصد بنانا (یعنی بذریعہ قاصد قرض لینا صحیح ہے)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اور جب مؤکّل مشتری سے (جس نے اس کے وکیل سے کوئی چیز خریدی) قیمت کا مطالبہ کرے تو مشتری کو اختیار ہے کہ وہ اس کو دینے سے انکار کر دے۔ کیونکہ مؤکّل کو اس عقد اور اس کے حقوق کے سلسلے میں ایک اجنبی کی حیثیت حاصل ہے اس لیے کہ حقوق عقد کرنے والے کی طرف راجع ہیں۔

اگر مشتری، مؤکّل کو قیمت ادا کر دے تو جائز ہوگا۔ اور وکیل کو یہ حق حاصل نہ ہوگا کہ وہ دوبارہ مشتری سے قیمت کا مطالبہ کرے۔ اس لیے کہ جو قیمت مؤکّل نے وصول کر لی ہے وہ اسی کا حق ہے اور وہ حق اس تک پہنچ گیا۔ اور اس بات میں کوئی فائدہ نہیں کہ مؤکّل سے وہ قیمت واپس لی جائے اور وکیل کو دی جائے اور وکیل پھر مؤکّل کے سپرد کرے۔ اور اسی بناء پر اگر مؤکّل پر مشتری کا قرض ہو تو اس ثمن سے مبادلہ واقع ہوگا۔

اگر مؤکّل اور وکیل دونوں پر مشتری کا قرض ہو تو بھی مؤکّل کے قرض سے مبادلہ واقع ہوگا وکیل کے قرض سے نہ ہوگا۔

جب صرف وکیل پر ہی قرض ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس سے مبادلہ واقع ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں حضرات کے نزدیک وکیل کو اختیار ہے کہ مشتری کو ثمن سے بری کر دے لیکن دونوں صورتوں میں وکیل اپنے مؤکّل کے لیے اس ثمن کا ضامن ہوگا۔ (یعنی اگر وکیل نے مشتری کو قیمت معاف کر دی یا وکیل کے قرض

کے بدلے میں ہو گئی۔ تو دونوں صورتوں میں وکیل کی ذمہ داری ہو گی کہ وہ اپنے پاس سے اس قیمت کی ادائیگی کرے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مشتری کو قیمت سے بری کرنا وکیل کے لیے جائز نہیں۔ کیونکہ ثمن مؤکّل کا حق اور اس کی ملکیت ہے۔ اور دوسرے کے حق میں تصرّف جائز نہیں ہوتا۔

بَابُ الْوَكَالَۃِ بِالْبَیْعِ وَالشِّرَاءِ

(خرید و فروخت کی وکالت کا بیان)

فَصْلٌ فِی الشِّرَاءِ

(فصل اوّل خرید کے بیان میں)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو کسی چیز کی خرید کے لیے وکیل مقرر کیا تو اس چیز کی جنس اور وصف یا اس چیز کی جنس اور قیمت کی مقدار کا بیان کرنا ضروری ہوگا تاکہ وہ فعل جس کے لیے اسے وکیل مقرر کیا گیا ہے معلوم و متعیّن ہو اور وکیل کے لیے مؤکّل کے حکم کی تعمیل ممکن ہو۔

البتہ اگر اُسے وکالتِ عامہ کے ساتھ وکیل بنائے (یعنی اُسے مختارِ عام بنا دے تو اس صورت میں جنس وغیرہ کے بیان کی ضرورت نہ ہوگی) مثلاً وکیل سے کہے کہ جو چیز تو مناسب خیال کرے میرے لیے

خرید لے۔ کیونکہ اس صورت میں مؤکل نے معاملہ اس کی رائے کے سپرد کر
دیا ہے۔ پس وہ جو چیز بھی خریدے گا مؤکل کے حکم کی تعمیل کرنے والا ہوگا۔

باب الوکالۃ میں قاعدۂ کلیہ یہ ہے کہ تھوڑی سی جہالت قابلِ تحمل
ہوتی ہے (یعنی معمولی سی جہالت کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے) جیسا کہ
وصف مجہول ہو۔ استحسان کے مدِّنظر (اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جس طرح
بیع وشراء سے مانع ہوتی ہے اسی طرح جہالتِ وصف صحتِ وکالت سے بھی مانع ہو) کیونکہ
توکیل کا دار ومدار وسعت و سہولت پہ ہوتا ہے۔ اس لیے کہ وکالت کا
مطلب اپنے کام میں دوسرے سے مدد حاصل کرنا ہے۔ اگر وصف کے
بیان کو بطورِ شرط لازم قرار دیا جائے تو کچھ نہ کچھ حرج ضرور ہوگا حالانکہ
شریعت نے اس قسم کی تنگی کو قابلِ نظر انداز قرار دیا ہے (لہٰذا بیانِ وصف
کے بغیر بھی وکالت درست ہوگی)

اگر مؤکل نے ایسا لفظ استعمال کیا ہے جو کئی اجناس پر مشتمل ہے
یا وہ ایسا لفظ ہے جو اجناس مختلفہ کے معانی میں ہے۔ (مثلاً دابہ۔ غلام۔
کپڑا) تو توکیل درست نہ ہوگی اگرچہ قیمت کی مقدار بھی بیان کردی جائے۔
کیونکہ قیمت کی اس مقدار سے ہر جنس سے کوئی نہ کوئی چیز خریدی جاسکتی
ہے۔ لہٰذا جہالتِ فاحشہ کی بناء پر مؤکل کی مراد معلوم و متعین کرنا بہت
مشکل ہوگا۔

اگر مؤکل نے ایسا لفظ استعمال کیا ہے جو جنس کا درجہ رکھتا ہے
اور کئی انواع پر مشتمل ہے (جیسے غلام جاریہ وغیرہ) تو توکیل کی صحت

قیمت یا نوع کے بیان کرنے پر موقوف ہوگی۔ کیونکہ قیمت کی مقدار بیان کر دینے سے نوع معلوم و متعین ہو جاتی ہے اور نوع کے ذکر سے جہالت کم ہو جاتی ہے اور بالکل قلیل جہالت امتثال امر سے مانع نہیں ہوتی۔

مثلاً جب ایک شخص کو غلام یا جاریہ خریدنے کے لیے وکیل مقرر کیا تو صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ لفظ (یعنی غلام یا جاریہ) کئی انواع پر مشتمل ہے۔ اگر نوع بیان کر دی جیسے ترکی، حبشی، ہندی، سندھی یا مولد (مولد سے وہ غلام مراد ہے جو عجمی ہو لیکن اس نے عرب میں پرورش پائی ہو یا ماں باپ کے لحاظ سے عربی و عجمی ہو) تو وکالت صحیح ہوگی۔ اسی طرح جب قیمت کی مقدار بیان کر دی جائے (تو وکالت درست ہوگی) جیسا کہ ہم نے بیان کیا (کہ مقدار قیمت کی تعیین سے نوع کی تعیین ہو جاتی ہے)

اگر مؤکل نوع یا قیمت بیان کرے لیکن اس کے عمدہ۔ ردی یا درمیانہ ہونے کی صفت کا ذکر نہ کرے تو وہ بھی وکالت درست ہوگی کیونکہ یہ جہالت ایسی جہالت ہے جس کا تدارک ممکن ہے۔

مختصر القدوری میں مذکور صفت سے مراد نوع ہے۔ الجامع الصغیر میں مذکور ہے کہ جب ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میرے لیے کپڑا، دابہ یا دار خرید دو۔ تو جہالت کثیرہ اور فاحشہ کی بناء پر وکالت باطل ہے۔ کیونکہ حقیقت لغت میں دابہ سے مراد ہر وہ جانور ہے جو زمین پر چلتا ہے اور عرف میں دابہ کا اطلاق گھوڑے، گدھے اور خچر پر ہوتا ہے۔ تو یہ لفظ بہت سی انواع پر مشتمل ہے۔ اسی طرح لفظ ثوب

کا بھی ہر قسم کے ملبوس پر اطلاق ہوتا ہے۔ اطلس و حریر سے لے کر سوتی کپڑے کی چادر تک۔ اسی بناء پر ثوب کا بطور مہر ذکر کرنا درست نہیں (بلکہ مہر مثل لازم ہوتا ہے)

اسی طرح دار بھی ایسی چیزوں کو شامل ہے جو اجناس کے معنی میں ہیں کیونکہ گھروں کی حالت بوجہ اختلافِ اغراض، پڑوسیوں، آسائشوں محلوں اور شہروں کے ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہے۔ تو ایسی صورت میں مؤکل کے حکم کی تعمیل ممکن نہ ہوگی (ایک محلہ میں ایک گھر ارزاں قیمت پر دستیاب ہے لیکن دوسرے اچھے محلے میں اسی قسم کے گھر کی قیمت زیادہ ہوتی ہے۔ یا ایک گھر میں آرام و آسائش کا بہت خیال رکھا گیا ہے مگر دوسرے کی تعمیر میں یہ باتیں ملحوظ نہیں رکھی گئیں۔ تو ان امور کے تفاوت سے قیمتوں میں بھی بہت فرق آجاتا ہے)

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا اگر مؤکل نے دار کی قیمت اور دار یا کپڑے کی وصفِ جنس بیان کر دی تو جائز ہوگا اور وصف سے مراد نوع ہے۔

اسی طرح اگر دابہ کی نوع بیان کر دی مثلاً کہا کہ گدھا یا گھوڑا ہے (تو جائز ہے)۔

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر کسی نے دوسرے شخص کو دراہم دیے اور کہا کہ ان دراہم سے میرے لیے طعام خرید لاؤ۔ تو استحسان کے مدِنظر طعام سے مراد گندم اور اس کا آٹا ہوگا۔ قیاس

کا تقاضا تو یہ ہے کہ طعام سے مراد ہر وہ چیز ہو جو کھانے میں استعمال کی جاتی ہے حقیقتِ لغویہ کا اعتبار کرتے ہوئے جیسا کہ قسم میں ہوتا ہے (جب قسم کھائے کہ طعام نہیں کھاؤں گا۔ لیکن پھل کھالیے تو حانث ہوگا) کیونکہ طعام ہر اس چیز کا نام ہے جس کو کھایا جاتا ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جو معانی عُرفِ عام میں مستعمل ہوں ان کو (حقیقتِ لغویہ پر) ترجیح اور فوقیت حاصل ہوتی ہے۔ جب لفظ طعام بیع یا شراء کے ساتھ ملا کر بولا جائے تو اس سے عُرفِ عام میں وہی چیز مراد لی جاتی ہے جو ہم نے ذکر کی ہے یعنی گندم اور آٹا اور کھانے کا کوئی عرف متعارف نہیں (کہ بصورتِ غذا جو چیز استعمال کی جائے اسی پر محمول ہو) لہٰذا لفظ طعام قسم میں وضع لُغویہ پر باقی رہے گا۔

فقیہ ابو جعفرؒ فرماتے ہیں کہ اگر دراہم زیادہ ہوں تو گندم پر محمول ہوگا اور قلیل ہوں (مثلاً دو تین درہم ہوں) تو روٹی پر محمول ہوگا۔ اگر مقدارِ دراہم قلیل و کثیر کے بین بین ہو تو طعام سے مراد آٹا ہوگا۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا کہ جب وکیل نے مطلوبہ چیز خرید لی اور اُس پر قبضہ کر لیا پھر مبیع میں کسی عیب کا پتا چلا تو اس عیب کی بنا پر وہ چیز بائع کو واپس کر سکتا ہے جب تک کہ مبیع اس کے قبضہ میں ہو۔ کیونکہ عیب کی صورت میں رد کرنا من جملہ حقوقِ عقد سے ہے۔ اور عقد کے تمام حقوق وکیل کی طرف راجع ہیں (جب تک کہ

مبیع اس کے قبضہ میں ہے)

اگر وکیل مبیع کو مؤکل کے سپرد کر دے تو پھر اس کی اجازت کے بغیر رد نہیں کر سکتا کیونکہ مبیع کی سپردگی سے حکم وکالت پورا ہو چکا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اب رد کرنے سے مؤکل کے حقیقی قبضہ کا ابطال لازم آتا ہے لہذا وکیل اس کی اجازت کے بغیر رد کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔

اسی بناء پر مؤکل کو سپرد کرنے سے پہلے مبیع میں جو شخص شفیع وغیرہ کی طرح دعویٰ کرے تو وکیل اس کا مدعا علیہ ہوتا ہے لیکن مؤکل کو سپرد کرنے کے بعد وہ مدعا علیہ نہیں رہتا۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ عقد صرف اور عقد سلم کے لیے وکیل مقرر کرنا جائز ہے۔ کیونکہ عقد صرف یا سلم ایسا عقد ہے کہ مؤکل خود اس کا مالک ہوتا ہے لہذا حاجت اور ضرورت پوری کرنے کے لیے وہ دوسروں کو بھی اس عقد اور تصرف کا مالک بنا سکتا ہے جیسا کہ (یعنی کتاب الوکالۃ کے ابتداء میں) بیان کیا جا چکا ہے

عقد سلم میں وکیل بنانے سے امام قدوریؒ کی مراد یہ ہے کہ عقد سلم کے لیے توکیل جائز ہے۔ سلم کے قبول کرنے کے لیے توکیل جائز نہیں۔ کیونکہ اس قسم کی توکیل جائز نہیں ہوتی اس لیے کہ اس صورت

یں وکیل ایسا غلّہ فروخت کرنے والا ہوتا ہے جو اس کے ذمّہ ادھار ہو اس شرط پر کہ اس کی قیمت دوسرے شخص یعنی مؤکّل کے لیے ہو اور یہ بات شرعی طور پر جائز نہیں (کہ ایک شے کسی شخص کے ذمہ واجب ہو اور اس کی قیمت دوسرے کے لیے ہو) بلکہ اصول تو یہ ہے کہ جس پر کوئی ذمہ داری ہے اس پر اس کی منفعت بھی مترتب ہو)

امام قدوریؒ فرماتے ہیں کہ اگر عقدِ صرف اور سلم میں وکیل قبضہ سے پہلے اپنے ساتھی (یعنی جس سے عقد صرف یا سلم کیا ہے) سے الگ ہو جائے تو عقد باطل قرار پائے گا کیونکہ قبضہ کے بغیر افتراق پایا گیا (حالانکہ عقد صرف اور سلم میں، قبضہ سے پہلے افتراق عقد کو باطل کر دیتا ہے) مؤکّل کی مفارقت کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ وہ عاقد نہیں (عاقد تو وکیل ہے) اور عقد کی جہت سے اس شخص کا قبضہ ضروری ہوتا ہے جو عقد کرنے والا ہوا اور وہ وکیل ہے لہٰذا وکیل کا قبضہ ہی صحیح ہوگا۔ اگرچہ وہ بچے اور مجبور غلام کی طرح ایسا شخص ہے جس سے حقوق متعلق نہیں ہوتے۔ بخلاف عقد صرف کے قاصد اور عقد سلم کے قاصد کے کہ ان دونوں قاصدوں کا قبضہ صحیح نہیں ہوتا (کیونکہ پیغام رسانی کا تعلق صرف عقد سے ہوتا ہے قبضہ سے نہیں) اور قاصد کا کلام اس کے بھیجنے والے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اس لیے وہ عاقد نہ ہوا۔ لہٰذا قاصد کا قبضہ عاقد کا قبضہ نہ ہوگا اس بناء پر اس کا قبضہ صحیح نہ ہوگا۔

مسئلہ: اگر وکیل بالشراء اپنے مال سے مبیع کی قیمت ادا کر دے اور مبیع پر قبضہ کرے تو ادا کردہ قیمت کے لیے مؤکل سے رجوع کرے۔ کیونکہ وکیل اور مؤکل کے درمیان حکمی مبادلہ منعقد ہوا ہے۔ لہٰذا اگر قیمت میں ان کا اختلاف ہو جائے تو بائع اور مشتری کی طرح ان سے قسم لی جاتی ہے۔ اور اگر مبیع میں کسی عیب کا پتا چلے تو وکیل کو واپس کیا جاتا ہے اور اس صورت میں مبیع وکیل کی طرف سے مؤکل کو سپرد کر دیا گیا ہے لہٰذا وکیل قیمت کے سلسلے میں مؤکل سے رجوع کرے گا۔

دوسری بات یہ ہے کہ جب عقد کے حقوق وکیل کی طرف راجع تھے اور مؤکل کو اس امر کا علم بھی تھا۔ تو وہ اس بات پر راضی تھا کہ وکیل اپنے مال سے قیمت ادا کر دے (لہٰذا جب وکیل نے اپنے مال سے قیمت ادا کر دی تو اسے مؤکل سے رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگا)

مسئلہ: اگر وکیل کے قبضہ میں مبیع تلف ہو گیا حالیکہ اس نے مؤکل کو دینے سے روکا نہیں تھا تو یہ اتلاف مؤکل کے مال سے شمار ہوگا اور قیمت ساقط نہ ہوگی (اور نہ وکیل کا رجوع کرنا باطل ہوگا) کیونکہ وکیل کا قبضہ بمنزلۂ قبضۂ مؤکل ہے۔ اور جب وکیل نے مبیع کو روکا نہیں تھا تو مؤکل اپنے وکیل کے قبضہ کی بناء پر قابض متصور ہوگا (تو گویا مبیع مؤکل کے قبضہ میں تلف ہوا۔ لہٰذا وہ قیمت کا ذمہ دار ہوگا)

وکیل کو یہ حق حاصل ہے کہ پوری قیمت کے وصول ہونے تک وہ مبیع کو اپنے پاس روک سکتا ہے۔ ہم بتا چکے ہیں کہ گویا وہ مؤکّل کے ہاتھ فروخت کرنے والا ہے۔

امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ وکیل کو روکنے کا اختیار نہیں۔ کیونکہ وکیل کے قبضہ کی بناء پر مؤکّل قابض ہو چکا ہے گویا وکیل نے مبیع مؤکّل کے حوالے کر دیا ہے۔ لہٰذا روک رکھنے کا حق ساقط ہو جائے گا۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ چیز (کہ وکیل کا قبضہ مؤکّل کا قبضہ شمار کیا جائے) ایسی ہے کہ اس سے احتراز ممکن نہیں۔ (اور جس چیز سے احتراز ممکن نہ ہو وہ عفو کے درجہ میں ہوتی ہے اور وہ کالعدم تصوّر کی جاتی ہے۔ اور جب مؤکّل کا قبضہ کالعدم متصوّر ہوا تو وکیل کا وہ حق ساقط نہ ہو گا جو اس کو اپنی قیمت وصول کرنے کے لیے مبیع کو روکنے کا ہے۔ کفایہ شرح ہدایہ) لہٰذا وکیل روک رکھنے کے اپنے حق کے سقوط پر راضی نہ ہو گا (بلکہ قیمت کی وصولی کیلئے اُسے روکنے کا حق حاصل ہو گا)

دوسری بات یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مؤکّل وکیل کے قبضہ سے قابض ہو جاتا ہے بلکہ اس کا قبضہ موقوف رہتا ہے۔ اگر وکیل مبیع کو نہ روکے تو یہ قبضہ مؤکّل کے لیے ہو گا اور اگر مبیع کو روک لیا تو اس کی اپنی ذات کے لیے ہو گا۔

مسئلہ: اگر وکیل نے مبیع کو روک لیا اور اس کے ہاں مبیع تلف ہو گیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مرہون شے کے ضمان کی طرح

قابلِ ضمان ہوگا۔ امام محمدؒ کے نزدیک ضمانِ بیع کی طرح قابلِ ضمان ہوگا۔
امام ابوحنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے اور امام زُفرؒ کے نزدیک ضمانِ غصب
کی طرح قابلِ ضمان ہوگا (نتائج الافکار اور ردالمختار میں اس کی تشریح
یوں کی گئی ہے کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک مبیع کی قیمت سے
قلیل مقدار کا اعتبار ہوگا مثلاً مذکورہ صورت میں مبیع کا ثمن پندرہ
درہم ہے اور بازاری قیمت دس درہم ہے تو وکیل اپنے مُوکّل سے
پانچ درہم کے لیے مطالبہ کرے گا۔
امام محمدؒ کے اصول یعنی ضمانِ بیع کے مطابق ثمن ساقط ہوگا خواہ
اصل قیمت سے کم ہو یا زائد کیونکہ مشتری کے قبضہ میں مبیع کا ہلاک
ہوجانا ثمن کو ساقط کردیتا ہے یعنی وہ بائع سے رجوع نہیں کرسکتا۔
امام زُفرؒ کے اصول یعنی ضمانِ غصب کے مطابق اگر مبیع
ذوات الامثال سے ہے تو اس کا مثل واجب ہوگا اگر ذوات القیم
سے ہے تو قیمت لازم ہوگی خواہ کتنی ہی ہو اور وکیل مُوکّل سے رجوع
نہ کرے۔ اگر ثمن قیمت سے زائد ہے تو رجوع کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً
بیع کی قیمت پندرہ درہم ہے اور ثمن دس درہم ہے تو مُوکّل وکیل سے
پانچ درہم کے لیے رجوع کرے گا اور دوسرے حضرات کے نزدیک
دس درہم کا ضامن ہوگا۔)
امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکیل کو روکنے کا حق حاصل نہیں کیونکہ
یہ ناحق ایک چیز کو روکنا ہے اور جو چیز ناحق روکی جائے وہ غصب

کے حکم میں ہوتی ہے لہٰذا ضیاع کی صورت میں ضمان غصب لازم ہوگی)
امام محمدؒ اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مؤکل کے حق میں وکیل بمنزلہ
بائع ہے اور اس کا مبیع کو روکنا اپنی قیمت کی وصولی کے لیے ہے۔
اور مبیع کے ضیاع کی صورت میں ثمن ساقط ہوجائے گا (اور وکیل
کو مطالبہ کرنے کا حق نہ ہوگا)

امام ابو یوسفؒ دلیل دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ اپنا مال حاصل
کرنے کے لیے روک رکھنے سے ضمان میں داخل ہے۔ حالانکہ اس سے
پہلے نہ تھی۔ اور رہن کے بھی بعینہٖ یہی معنی ہیں۔ بخلاف مبیع کے جبکہ
وہ بائع کے قبضہ میں ہو) کیونکہ بائع کے پاس مبیع کے ہلاک ہونے سے
عقد فسخ ہوجاتا ہے۔ اور زیر بحث صورت میں اصل عقد جو بائع اور
وکیل کے درمیان ہے فسخ نہیں ہوتا۔

ہم اس دلیل کے جواب میں کہتے ہیں (آپ کا یہ کہنا کہ اس صورت
میں عقد فسخ نہیں ہوتا ہمارے نزدیک قابل تسلیم نہیں۔ بلکہ مؤکل اور
وکیل کے حق میں فسخ ہوجاتا ہے۔ جیسا کہ اس صورت میں جب کہ
مؤکل کسی عیب کی بناء پر مبیع کو واپس کردے اور وکیل بھی اس
پر راضی ہو۔)

مسئلہ: اگر کسی شخص کو وکیل مقرر کیا کہ ایک درہم کا دس رطل
گوشت خرید لائے۔ وکیل نے ایک درہم کے بدلے بیس رطل ایسا
گوشت خریدا جو ایک درہم کا دس رطل کے حساب سے فروخت ہوتا

ہے۔ تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس میں سے دس رطل بعوض نصف درہم کے مؤکّل کے ذمہ لازم ہوگا۔

صاحبینؒ کا ارشاد ہے کہ بیس رطل ایک درہم کے عوض لازم ہوں گے قدوری کے بعض نسخوں میں امام محمدؒ کا قول امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔ لیکن امام محمدؒ نے خود مبسوط میں اختلاف کا ذکر ہی نہیں کیا۔

امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مؤکّل نے اسے یہ درہم گوشت کے لیے صرف کرنے کے لیے دیا تھا۔ اور اس کا خیال تھا کہ گوشت کا بھاؤ دس رطل بعوض درہم ہے۔ لیکن جب وکیل نے بیس رطل خرید لیا تو اس نے بہتری اور خیر میں اضافہ ہی کیا ہے۔ اس کی صورت ایسے ہی ہوگی جیسے کہ مؤکّل نے اپنا غلام ہزار درہم میں فروخت کرنے کے لیے وکیل مقرر کیا اور وکیل نے اسے دو ہزار میں فروخت کر دیا (تو اس منفعت کا مالک مؤکّل ہی ہوگا)

امام ابوحنیفہؒ جواب میں فرماتے ہیں کہ مؤکّل نے وکیل کو دس رطل گوشت خریدنے کا حکم دیا تھا۔ زائد خریدنے کا حکم نہیں دیا تھا۔ پس زائد دس رطل کی خرید وکیل پر نافذ ہوگی اور باقی دس رطل کی خرید مؤکّل پر نافذ ہوگی۔ امام ابویوسفؒ نے اپنی دلیل کی جو نظیر پیش کی ہے وہ اس سے مختلف ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اضافہ مؤکّل کی ملک کا عوض ہے (لہذا یہ فروخت مؤکّل پر نافذ ہوگی) لہذا اضافہ بھی مؤکّل کی

ملکیت ہوگا۔

بخلاف اس صورت کے کہ جب ایک درہم کے عوض ایسا گوشت خریدے جو ایک درہم کے عوض بیس رطل کے حساب سے بکتا ہے (یعنی گوشت عمدگی میں معیار سے کم تر ہے) چنانچہ بالاتفاق وکیل اس کو اپنی ذات کے لیے خریدنے والا قرار پائے گا۔ کیونکہ مؤکّل کا حکم تو موٹے اور چکنے گوشت کو متضمن تھا۔ اور یہ گوشت لاغر ہے۔ تو اس کی خرید سے آمر کا مقصود حاصل نہ ہوا۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر مؤکّل نے کسی معیّن چیز کی خرید کے لیے وکیل مقرر کیا، تو وکیل کے لیے یہ جائز نہیں کہ اس چیز کو اپنے لیے خریدے کیونکہ اس سے آمر کو دھوکا دینا پایا جاتا ہے۔ اس اعتبار سے کہ اس نے وکیل پر اعتماد کیا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ایسا کرنے میں اپنے آپ کو وکالت سے معزول کرنا ہوگا حالانکہ بعض علماء کے قول کے مطابق وکیل اس بات کا مالک نہیں ہوتا جب تک یہ معزولی مؤکّل کی موجودگی میں نہ ہو۔

اگر مؤکّل نے ثمن بیان کر دیا ہو اور وکیل اس کے خلاف جنس سے خریدے (مثلاً دراہم کے بجائے دنانیر سے خریدے) یا مؤکّل نے ثمن بیان نہیں کیا اور وکیل نے نقد کے علاوہ کسی دوسری چیز کے عوض خریدا (یعنی دراہم و دنانیر کے علاوہ کسی مکیلی یا موزونی چیز سے خریدا) یا وکیل نے کسی اور شخص کو اس خرید کے لیے وکیل مقرر کیا۔ وکیل ثانی

نے وکیل اول کی غیر موجودگی میں خرید کی۔ تو ان تمام صورتوں میں وکیل اوّل کے لیے مبیع کی ملکیت ثابت ہوگی۔ کیونکہ اس نے آمر کے حکم کے خلاف ورزی کی ہے۔ لہٰذا شراء کا حکم وکیل پر ہی نافذ ہوگا۔

اگر وکیل ثانی نے وکیل اوّل کی موجودگی میں خرید کی تو یہ شراء مؤکل اوّل پر نافذ ہوگی کیونکہ پہلے وکیل کی رائے موجود تھی۔ لہٰذا وہ مؤکل کے حکم کے خلاف کرنے والا نہ ہوگا۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر مؤکل نے ایک غیر معین غلام کی خریداری کے لیے وکیل مقرر کیا پس وکیل نے ایک غلام خرید لیا۔ تو وہ وکیل کے لیے ہوگا۔ ہاں اگر وکیل کہے کہ میں نے اس خرید سے مؤکل کے لیے نیت کی تھی۔ یا غلام کو مؤکل کے مال سے خریدے تو ان دونوں صورتوں میں غلام کی خریداری مؤکل کے لیے ہوگی)

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں۔ اس مسئلے کی کئی صورتیں ہیں۔

اوّل: کہ اگر وکیل نے عقد بیع آمر کے دراہم کی طرف منسوب کیا تو مبیع مؤکل کے لیے ہوگا۔

امام قدوریؒ کا یہ کہنا کہ یا وہ مؤکل کے مال سے خریدے اس سے میرے نزدیک یہ مراد ہے کہ مؤکل کے مال کی طرف نسبت کرے یہ مراد نہیں کہ مؤکل کے مال سے ادا کرنا پایا جائے۔ کیونکہ اس صورت میں تو تفصیل اور اختلاف ہے اور زیر بحث صورت اجماعی صورت ہے (یعنی اگر مؤکل کے دراہم کی طرف عقد کی نسبت کرے تو عقد مؤکل

کے لیے ہوگا) اور صاحب قدوری کا یہ قول "یا اسے مؤکل کے مال سے خریدے" مطلق ہے (اس میں کسی اختلاف کا ذکر نہیں لہٰذا اس سے متفق علیہ صورت ہی مراد ہوگی)

دوم: اگر وکیل نے عقد کی نسبت اپنے دراہم کی طرف کی تو یہ خریداری وکیل کے لیے ہوگی وکیل کی حالت کو ایسی صورت پر محمول کرتے ہوئے جو اس کے لیے شرعی طور پر حلال ہے یا ایسی صورت پر محمول کریں گے جس کو انسان عادت کے مطابق کرتا ہے کیونکہ کسی شخص کا اپنی ذات کے لیے کوئی چیز خریدنا جب کہ عقد کی نسبت دوسرے آدمی کے دراہم کی طرف ہو شرعی طور پر اور عرف عام میں قبیح و مذموم خیال کیا جاتا ہے۔

سوم: اگر عقد کو مطلق دراہم کی طرف منسوب کرے (یعنی میں نے یہ غلام سو درہم کے عوض خریدا اور یہ نہ کہا کہ اپنے سو دراہم یا مؤکل کے سو دراہم سے) اگر اس نے مؤکل کے لیے خرید کی نیت کی ہو تو یہ غلام مؤکل کے لیے ہوگا۔ اور اگر اپنی ذات کے لیے نیت ہو تو اس کے اپنے لیے ہوگا۔ کیونکہ وکیل کے لیے گنجائش ہے کہ اس غیر معین غلام کی خریداری کی توکیل میں اپنے لیے عمل کرے یا آمر کے لیے۔

اگر اس صورت میں وکیل اور مؤکل نے ایک دوسرے کو جھٹلایا (مثلاً وکیل نے کہا کہ میں نے اپنے لیے خریدا ہے اور مؤکل نے

کہا کہ نہیں تونے میرے لیے خریدا ہے، تو بالاجماع نقد کو حکم یعنی فیصلہ کن قرار دیا جائے گا (یعنی جس شخص کا مال خرچ ہوا ہے خریداری اسی کے لیے تسلیم کی جائے گی) کیونکہ یہ ایک ظاہری دلالت ہے اس بات پر جو ہم نے ذکر کی ہے۔ (کہ عقد کو ایسے محل پر محمول کیا جائے گا جو اس کیلئے عرفاً اور شرعاً حلال ہے)

اگر مؤکل اور وکیل کا اس امر پر باہمی اتفاق ہو کہ خرید کے وقت اس کی کچھ نیت نہ تھی۔ تو اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔ امام محمدؒ کا ارشاد ہے کہ غلام عاقد (وکیل) کے لیے ہوگا۔ کیونکہ اصل یہ ہے کہ ہر شخص اپنی ذات کے لیے ہی کام کرتا ہے۔ البتہ اگر وہ اپنا کام کسی دوسرے کے لیے قرار دے (تو اس کے قول کے مطابق دوسرے کے لیے ہوگا) مگر اس صورت میں یہ بات ثابت نہیں ہوئی (کہ اس نے مؤکل کے لیے کام کیا ہے تو اس لحاظ سے یہ کام وکیل کی اپنی ذات ہی کے لیے ہوگا)

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی نقد کو حاکم بنایا جائے گا۔ کیونکہ وکیل نے جو عقد علی الاطلاق بغیر کسی نیت کے منعقد کیا ہے اس میں دونوں صورتوں کا احتمال ہے (کہ یہ عقد اپنے لیے ہے یا مؤکل کے لیے) لہذا یہ عقد موقوف رہے گا پس جس شخص کے مال سے اس نے ثمن کی ادائیگی کی اسی کے لیے یہ محتمل کام کیا (یعنی اگر اپنے مال سے قیمت کی ادائیگی کی تو خرید اس کی ذات کے لیے ہوگی۔

اور اگر مؤکّل کے مال سے ادائیگی کی تو خرید بھی اسی کے لیے ہوگی، اور احتیاط بھی اسی میں ہے۔ کیونکہ دونوں جب اس امر پر متفق ہیں کہ خرید کے وقت کوئی نیت نہ تھی۔ تو احتمال ہے کہ شاید مؤکّل کے لیے نیت کر لی ہو (حتّٰی کہ اسی کے مال سے ادائیگی کی) اور جو صورت ہم نے بیان کی ہے کہ اعتبار ادائیگی کا ہوگا وکیل کے معاملہ کو اصلاح اور درستی پر محمول کرنا ہے۔ جیسا کہ باہم جھٹلانے کی صورت میں تھا (کہ ادائیگی کو حاکم قرار دیا گیا)

غلّہ میں بیع سلم کرنے کے لیے توکیل کی بھی یہی صورتیں ہیں (اگر مؤکّل کے دراہم کی طرف نسبت کرے تو عقد آمر کے لیے ہوگا۔ اگر اپنے دراہم کی طرف نسبت کرے تو عقد اس کی اپنی ذات کے لیے ہوگا۔ اگر مطلق دراہم کی طرف نسبت ہو۔ تو اس کی نیت کا اعتبار ہوگا اور اگر نیّت کے سلسلے میں ایک دوسرے سے اختلاف کریں۔ تو ادائیگی کو حکم قرار دیا جائے گا)

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ ایک شخص نے دوسرے کو ایک ہزار درہم کے عوض غلام خریدنے کا حکم دیا۔ وکیل نے کہا کہ میں نے مطلوبہ غلام خرید لیا تھا لیکن وہ میرے ہاں فوت ہوگیا ہے۔ مؤکّل نے جواب میں کہا کہ وہ تو تُو نے اپنے لیے خریدا تھا۔ تو آمر کا قول قابل قبول ہوگا اگر آمر ہزار درہم کی ادائیگی کر چکا ہو تو مأمور یعنی وکیل کی بات تسلیم کی جائے گی۔ کیونکہ پہلی صورت میں

وکیل نے ایک ایسی بات کی خبر دی ہے جس کو وہ ایجاد نہیں کر سکتا۔ اور وہ آمر سے ثمن کی واپسی ہے حالانکہ آمر اس سے منکر ہے اور قول اسی کا ہوتا ہے جو منکر ہو۔

دوسری صورت میں وکیل کو امین کی حیثیت حاصل ہے اور وہ امانت کی ذمہ داری سے بری ہونا چاہتا ہے۔ پس اس کا قول تسلیم کیا جائے گا۔

اگر اختلاف کی صورت میں غلام زندہ ہو اور قیمت ادا کر دی گئی ہے تو مأمور کا قول معتبر ہوگا کیونکہ اس صورت میں وہ امین ہے۔

اگر ابھی تک قیمت ادا نہیں کی گئی تو بھی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مأمور کی بات معتبر ہوگی۔ کیونکہ وہ از سر نو منتقل خریداری پر قادر ہے۔ لہٰذا وہ اس خریداری کی خبر دینے میں متّہم نہ ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آمر کی بات معتبر ہوگی کیونکہ یہ تہمت کا مقام ہے کہ اصل میں تو اس نے اپنے لیے خریدا تھا لیکن جب اس نے دیکھا کہ یہ خسارے کا سودا ہے تو اس نے آمر کے ذمے ڈال دیا بخلاف اس صورت کے جب کہ قیمت ادا کر دی گئی ہو تو تہمت کا احتمال نہیں ہوتا کیونکہ وہ امین ہے تو اس کی متابعت میں اس کا قول قابل قبول ہوگا (کہ وہ فرض امانت سے سبکدوش ہونا چاہتا ہے) اور جب قیمت کی ادائیگی نہ ہو تو وہ امین نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کے

ہاتھ میں کوئی چیز نہیں ہوتی۔

اگر مؤکل نے وکیل کو کسی معیّن غلام کی خریداری کا حکم دیا ہو اور پھر دونوں میں اختلاف ہو جائے درآنحالیکہ غلام زندہ ہو (آمر کہے کہ تو نے اپنے لیے خریدا ہے اور وکیل کہے کہ میں نے تیرے لیے خریدا ہے) تو مأمور کی بات تسلیم کی جائے گی قیمت نقد دی گئی ہو یا نقد نہ دی گئی ہو اور یہ حکم بالاتفاق ہے۔ کیونکہ وکیل نے ایسی صورت میں ایک ایسی چیز کی خبر دی ہے جس کو وہ از سر نو کر سکتا ہے اور اس میں تہمت کا احتمال بھی نہیں۔ ہم بیان کر چکے ہیں کہ اگر وکیل کو کسی معیّن شئے کی خریداری کے لیے وکیل مقرر کیا گیا ہو تو وہ مؤکل کی غیر حاضری کی صورت میں اسی مقدار ثمن پر (جس پر خریدنے کے لیے وکیل مقرر کیا گیا ہے) اپنے لیے خریدنے کا مالک نہیں ہوتا بخلاف غیر معین چیز کے جیسا کہ ہم نے امام ابو حنیفہؒ کے قول کی دلیل میں بیان کیا ہے (کہ وکیل کی بات تسلیم کرنے میں تہمت کا امکان ہے کہ شاید اس نے وہ چیز اپنے لیے خریدی ہو اور پھر جب سودے میں خسارہ دیکھا تو آمر کے ذمے ڈال دی)

مسئلہ: الجامع الصغیر میں مذکور ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ یہ غلام فلاں شخص کے لیے میرے ہاتھ فروخت کر دو پس غلام کے مالک نے بیچ دیا۔ پھر خریدار نے اس امر سے انکار کیا کہ فلاں شخص نے اسے خریدنے کا حکم دیا ہے۔ اتنے میں وہ فلاں شخص

آگیا اور کہنے لگا کہ میں نے اسے یہ غلام خریدنے کا حکم دیا تھا۔ تو اس شخص کو یہ غلام لینے کا حق ہوگا۔ کیونکہ اس کا پہلا قول فلاں شخص کی طرف سے وکالت کا اقرار ہے۔ لہٰذا بعد میں انکار کرنا اس کے لیے سودمند نہ ہوگا۔

اگر وہ شخص کہے کہ میں نے اسے خرید کا حکم نہیں دیا تھا۔ تو وہ خرید کردہ غلام کو نہیں لے سکتا۔ کیونکہ خریدار کا اقرار اس کے رد کر دینے سے رد ہوگیا۔

امام محمدؒ نے فرمایا البتہ اگر خریدار اس غلام کو اس کے سپرد کر دے تو یہ مشتری کی طرف سے بیع ہو گی اور اس پر اس بیع کی ذمہ داری بھی ہوگی کیونکہ یہ شخص اس کو بیع تعاطی کے طور پر خریدنے والا ہوگا۔ (یعنی باہمی رضا سے ہاتھ در ہاتھ کسی شے کی خرید و فروخت کرنا) جیسا کہ کوئی شخص کسی دوسرے کے لیے اس کے حکم کے بغیر کوئی چیز خرید لے جب وہ خریداری اس کے لیے لازم ہوگئی تو مشتری نے وہ شے اس کے سپرد کر دی جس کے لیے اس نے خرید کی تھی۔ (اس سپرداری سے مؤکّل اور وکیل کے درمیان گویا جدید بیع، بیع تعاطی کے طور پر پائی گئی۔ لہٰذا سپردگی کے بعد یہ بیع مؤکّل کے حق میں نافذ ہوگی)

مسئلہ زیر بحث سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ بیع کے طور پر کسی چیز کو سپرد کرنا باہمی رضا سے بیع کے لیے کافی ہے۔ اگرچہ قیمت کی ادائیگی نہ ہوئی ہو۔ اور یہ بیع تعاطی نفیس اور رذیل ہر قسم کی چیزیں

متحقق ہو سکتی ہے۔ کیونکہ عاقدین کی باہمی رضامندی پورے طور پر پائی جاتی ہے۔ اور بیع و شراء میں اسی بات کا اعتبار ہوتا ہے۔

امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میرے لیے یہ دو مخصوص غلام خرید لو۔ اور آمر نے غلاموں کی قیمت بیان نہ کی۔ مأمور نے اس کے لیے ان میں سے ایک غلام خرید لیا تو یہ خرید جائز ہو گی۔ کیونکہ توکیل مطلق ہے (یعنی الگ الگ خریدنے یا اکٹھے خریدنے کی کوئی قید نہیں) اور وہ اپنے اطلاق پر برقرار رہے گی اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ دونوں کو خریداری میں جمع نہیں کیا جا سکتا۔ سوائے ایسی صورت کے کہ جس میں اس قدر خسارہ ہو کہ اندازہ کرنے والے اس کے متحمل نہ ہوں۔ (تو جائز نہ ہو گا۔ مثلاً غلام کی قیمت دو سو درہم ہے اور انتہائی قیمت سو دو سو تک دی جا سکتی ہے لیکن وکیل اڑھائی صد میں خریدے تو یہ غبنِ فاحش کہلائے گا۔ اور ایسی خرید جائز نہ ہو گی کیونکہ لوگ اتنا خسارہ عموماً برداشت نہیں کرتے) کیونکہ یہ خرید کے لیے توکیل ہے (یعنی اتنے داموں میں خریدے جو اندازہ کرنے والے کے اندازے میں ہو۔ اگر اس سے زائد دام ادا کرے تو یہ غبنِ فاحش ہو گا) اور یہ سب کچھ بالاتفاق ہے (یعنی اس بارے میں امامؒ اور صاحبینؒ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں)

اگر اس نے وکیل کو حکم دیا کہ یہ دونوں غلام ہزار درہم کے عوض خریدے اور دونوں کی قیمت برابر ہو۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر

وکیل نے ایک غلام پانچ صد کا یا اس سے کم پر خریدا تو جائز ہوگا۔ اگر پانچ صد سے زائد کا خریدا تو وہ مؤکل کے ذمہ لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ اس نے دونوں کے مقابلے میں ایک ہزار درہم کہے تھے۔ اور دونوں کی قیمت برابر تھی۔ پس یہ رقم دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگی۔ ظاہری دلالت کی بناء پر۔ پس گویا مؤکل نے ہر ایک غلام پانچ صد درہم کے عوض خریدنے کا حکم دیا۔

پانچ صد میں خرید مؤکل کے حکم کی موافقت ہوگی اور پانچ سو سے کم میں خریدا اگرچہ حکم کی مخالفت ہے مگر اس میں آمر کی بھلائی اور بہتری ہے۔ اور زائد میں خرید شر اور نقصان کی جانب راجع مخالفت ہے اضافے کی مقدار کم ہو یا زیادہ لہذا پانچ صد سے زائد پر خریداری جائز نہ ہوگی۔

البتہ اگر وکیل دوسرے غلام کو ہزار سے باقیماندہ رقم کے عوض خریدے۔ بشرطیکہ یہ خرید دونوں میں خصومت سے پہلے پہلے مکمل ہو جائے تو استحسان کے مدنظر سے جائز قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ پہلے غلام کی خریداری ابھی قائم ہے۔ اور مؤکل نے اپنی غرض جو صراحتہً بیان کی تھی کہ ہزار کے عوض دونوں غلام خریدے حاصل ہوگئی۔ رہی ہر غلام کے لیے پانچ صد درہم کی تقسیم تو اس کا ثبوت دلالت سے ہوا تھا۔ اور صریح کا درجہ دلالت سے فائق ہوتا ہے۔

امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر وکیل نے ایک غلام

پانچ صد سے اس قدر زائد مقدار پر خرید کیا جس کا لوگ تحمّل کر لیتے ہیں۔
نیز ہزار سے باقی ماندہ مقدار اس قدر ہے کہ اس سے دوسرا غلام خریدا
جاسکتا ہے تو یہ جائز ہوگا۔ کیونکہ خرید مطلق ہے۔ البتہ وہ رواج
اور عُرف کی بنا پر مقید ہوگئی تھی۔ اور مروّج اسی صورت میں ہوگی
جو ہم نے بیان کی (کہ خسارہ قلیل ہو غبنِ فاحش نہ ہو) البتہ یہ ضروری ہے
کہ ہزار میں سے اس قدر رقم باقی رہے کہ جس سے دوسرا غلام خریدا
جا سکے۔ تاکہ آمر کا مقصد حاصل ہو سکے۔

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ ایک شخص کے دوسرے
پر ہزار درہم قرض تھے۔ اس نے مقروض کو حکم دیا کہ ان دراہم کے عوض
یہ غلام خرید لے پس مقروض نے وہ غلام خرید لیا تو جائز ہے۔ کیونکہ مبیع
کے متعیّن کرنے سے بائع کی تعیین بھی ہو جاتی ہے اگر وہ ابتداء میں بائع کو ہی
متعیّن کرتا تو بھی یہ صورت جائز ہوتی جیسا کہ ہم عنقریب ان شاء اللہ
اس کا ذکر کریں گے۔

اگر مقروض کو حکم دیا کہ ان دراہم کے بدلے کوئی غیر متعیّن غلام خرید
لے۔ پس مقروض نے خرید لیا لیکن آمر کے قبضہ کرنے سے پہلے وہ غلام
مقروض کے ہاں وفات پا گیا تو وہ غلام مشتری کے مال سے وفات
پانے والا ہوگا۔ اور اگر آمر نے اس پر قبضہ کر لیا تھا تو وہ مؤکل کے
مال سے وفات پانے والا ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی
رائے ہے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ وکیل کے قبضہ کر لینے کے بعد وہ دونوں صورتوں میں آمر کے ذمہ ہوگا۔ اسی طرح ان صورتوں میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے جب کہ صاحب دین مقروض کو حکم دے کہ اس قرض کے عوض جو اس پر ہے معاملہ سلم کر لے۔ یا اس قرض کے عوض عقد صرف کر لے۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دراہم ودنانیر باہمی معاوضات میں متعین نہیں ہوا کرتے خواہ عین ہوں یا دین۔ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ اگر دو شخصوں نے ایک مال عین کو قرض کے عوض بیع کیا (یعنی ایک شخص نے مقروض بن کر اپنا عین مال دوسرے کے ہاتھ بعوض قرض فروخت کیا) پھر دونوں نے سچائی کو مدِّ نظر رکھتے ہوئے ایک دوسرے کی تصدیق کر دی کہ کوئی قرض نہیں تو بھی عقد باطل نہ ہوگا۔ تو اس معاملہ میں اطلاق وتقیید دونوں برابر ہیں (یعنی بعوض قرضہ خریدنے کے لیے وکیل مقرر کرے یا مطلق خرید کے لیے دونوں کا حکم یکساں ہوگا) پس توکیل صحیح ہوگی۔ اور وکیل نے جو کچھ خریدا وہ آمر کے ذمے لازم ہوگا۔ کیونکہ وکیل کا قبضہ مؤکل کے قبضے کی طرح ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دراہم ودنانیر معاملاتِ وکالت میں متعین ہوتے ہیں۔ کیا آپ کو علم نہیں کہ اگر اس نے معیّن مالِ عین کے وکالت کی تخصیص کی یا قرض کے ساتھ تخصیص کی پھر یہ مالِ عین تلف ہوگیا یا آمر نے قرض ساقط کر دیا تو وکالت باطل قرار پائے گی پس

جب وکالت میں دراہم و دنانیر متعین ہو گئے تو اس مسئلہ میں یا تو یہ لازم آئے گا کہ اس قرض کا (جو وکیل کے ذمہ ہے) اس شخص کی طرف سے جس پر قرض نہیں ہے (اور وہ بائع ہے) مالک بنانا ہے بغیر اس کے کہ صاحب دین اس کو قرضہ کی وصولی اور قبضہ کے لیے وکیل بنائے۔ اور یہ صورت جائز نہیں جس طرح یہ جائز نہیں کہ کوئی شخص ایسے قرض کے عوض کوئی شے خریدے جو مشتری پر نہیں (مثلاً ا نے ب کا کچھ قرض دینا ہے اور ب اس قرض کے عوض ج سے کوئی چیز خریدے تو یہ جائز نہیں)

یا یہ توکیل ایسا معاملہ ہوگا کہ مؤکّل نے ایسے مال کے صرف کرنے کا حکم دیا جس کا وہ مالک نہیں بغیر قبضہ کے اس حکم دینے سے پہلے حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہوا اور یہ باطل ہے۔ (صاحب دین قبضہ سے پہلے اس رقم کا مالک نہیں ہوتا۔ کیونکہ قرض مالِ عین سے ادا نہیں ہوتا بلکہ امثال سے ہوتا ہے لہٰذا قبضہ سے قبل صاحب دین کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی اور جب وہ قبضہ سے پہلے مقروض کو حکم دے گا کہ دین کی رقم بائع کو ادا کر دو۔ تو اس نے ایسی رقم کی ادائیگی کا حکم دیا جس کا وہ مالک نہیں تو یہ حکم باطل ہوگا) جیسا کہ کسی شخص نے کسی سے کہا کہ میرا جو مال تیرے ذمے ہے وہ جسے چاہے دے دے۔ (تو یہ حکم بھی باطل ہے کیونکہ آمر غیر مملوک مال کو صرف کرنے کا حکم دے رہا ہے) بخلاف اس صورت کے جب کہ مؤکّل نے بائع متعیّن کر دیا (تو وکیل ضامن نہ ہوگا) کیونکہ پہلے وہ بائع کی طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل ہوگا پھر وہ

اپنے لیے ملکیت حاصل کرے گا اور بخلاف اس صورت کے کہ جب مؤکل نے مقروض کو اس مال کے صدقہ کرنے کا حکم دیا (تو یہ توکیل درست ہے) کیونکہ اس نے یہ مال اللہ تعالیٰ کے لیے کر دیا اور اللہ رب العزۃ کی ذات معلوم و متعین ہے (تو یہ تعیین بائع کی طرح ہوگی)۔

جب مسئلہ زیر بحث میں توکیل صحیح نہ ہوئی تو خرید مامور پر نافذ ہوگی اور غلام کا تلف ہونا اسی کے مال سے شمار ہوگا البتہ اگر آمر اس غلام کو مامور سے اپنے قبضہ میں لے لے (تو اس کا تلف ہونا مؤکل کے مال سے ہوگا) کیونکہ ایسی حالت میں آمر و مامور کے درمیان بیع بصورت تعاطی متحقق ہے۔

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ ایک شخص نے دوسرے شخص کو ایک ہزار درہم دیے اور اسے حکم دیا کہ ان کے عوض ایک جاریہ خرید لاؤ۔ پس مأمور نے جاریہ خرید لی۔ آمر نے کہا کہ تو نے یہ جاریہ پانچ سو درہم میں خریدی ہے لیکن مأمور نے کہا کہ میں نے اسے ہزار درہم میں خریدا ہے تو (حلف کے ساتھ) مأمور کا قول قابلِ قبول ہوگا۔

امام محمدؒ کی مراد یہ ہے کہ مأمور کا قول اس صورت میں قابلِ قبول ہوتا ہے جب کہ باندی ایک ہزار درہم کی قیمت کے برابر ہو۔ کیونکہ وکیل اس سلسلے میں امین کا درجہ رکھتا ہے اور اس نے امانت کی ذمہ داری سے سبکدوش ہونے کا دعویٰ کیا اور آمر اس پر پانچ سو درہم کی ضمانت کا دعویٰ کرتا ہے، اور مامور اس سے انکار کرتا ہے (یہ مسلّمہ اصول ہے

کہ منکر کا قول قابلِ قبول ہوتا ہے)۔

اگر جاریہ پانچ سو درہم کی قیمت کے مساوی ہو تو اس صورت میں آمر کا قول قابلِ قبول ہوگا کیونکہ مأمور نے آمر کے حکم کی خلاف ورزی کی ہے اس لیے کہ اس نے پانچ سو درہم کی قیمت کے مساوی جاریہ خریدی ہے اور حکم اس بات پر مشتمل تھا کہ جاریہ کی قیمت ہزار درہم کے برابر ہو لہٰذا وکیل پانچ سو درہم کا ضامن ہوگا۔

مسئلہ: امام محمدؒ نے جامع الصغیر میں فرمایا کہ اگر آمر نے اسے ایک ہزار درہم نقد نہ دیے ہوں تو آمر کا قول قابلِ قبول ہوگا۔ جب کہ جاریہ کی قیمت پانچ سو ہو تو وکیل کے ذمہ اس لیے لازم ہوگی کہ اس نے آمر کے حکم کی خلاف ورزی کی ہے۔ اور اگر اس کی قیمت ہزار درہم ہو تو مؤکل کا قول قبول کرنے کے یہ معنی ہیں کہ مؤکل اور وکیل دونوں سے حلف لیا جائے گا کیونکہ دریں صورت مؤکل اور وکیل بمنزلہ بائع اور مشتری ہوں گے اور اختلاف یہاں ثمن میں ہے اور اس اختلاف کا مقتضی یہ ہے کہ دونوں سے باہمی قسم لی جائے۔ (جس طرح کہ قیمت میں اختلاف کی صورت میں بائع اور مشتری سے حلف لیا جاتا ہے) اور یہ عقد فسخ کر دیا جائے گا جو دونوں میں واقع ہوا تھا۔ اور جاریہ وکیل کے ذمہ لازم آئے گی (یعنی اپنے دعوے پر ہر ایک قسم کھائے۔ اگر ان میں ایک قسم سے انکار کرے تو اس کے خلاف فیصلہ دیا جائے گا۔ اگر دونوں قسم کھالیں تو عقد فسخ کر دیا جائے گا)۔

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر مؤکل نے وکیل کو حکم دیا کہ میرے لیے یہ غلام خرید لو۔ مؤکل نے قیمت کا ذکر نہ کیا۔ پس وکیل نے وہ غلام خرید لیا۔ آمر نے کہا کہ تُو نے یہ غلام پانچ سو میں خریدا ہے۔ اور مأمور نے کہا کہ میں نے ہزار میں خریدا ہے (بائع سے پوچھا گیا تو) بائع نے وکیل کی بات کی تصدیق کی۔ تو حلف کے ساتھ مأمور کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ فقیہ ابو جعفرؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں باہمی حلف نہ ہوگی۔ کیونکہ بائع وہیں موجود ہے اور اس کی تصدیق سے اختلاف مرتفع ہو چکا ہے۔ مذکورہ مسئلہ میں بائع موجود نہ تھا لہٰذا اختلاف کو قابلِ اعتبار شمار کیا گیا تھا۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ باہمی حلف لیا جائے گا مذکورہ بالا دلیل کی بناء پر (کہ مؤکل اور وکیل بمنزلہ بائع اور مشتری ہیں اور اختلاف ثمن میں ہے۔ لہٰذا باہمی طور پر قسم لی جائے گی)

امام محمدؒ نے تحالف میں سب سے بڑی قسم ذکر فرمائی اور وہ بائع کی قسم ہے (تحالف کی صورت کے علاوہ بائع پر قسم لازم نہیں ہوا کرتی کیونکہ اس صورت میں مأمور کو بائع کی حیثیت حاصل ہے۔ اور وہ مدّعی ہے۔ اور مدعی پر قسم لازم نہیں ہوا کرتی) اور قیمت وصول کر لینے کے بعد بائع ان دونوں سے اجنبی ہے۔ اور قیمت کی وصولی سے پہلے وہ مؤکل سے اجنبی ہے۔ کیونکہ مؤکل

اور بائع کے درمیان کوئی بیع وقوع پذیر نہیں ہوئی۔ لہٰذا مؤکل کے مقابلہ میں بائع کے قول کی تصدیق نہ کی جائے گی اس لیے مؤکل اور وکیل کے درمیان اختلاف موجود رہا۔ (اور تحالف جاری ہوگا) یہ امام ابو منصورؒ کا قول ہے اور یہی زیادہ واضح ہے۔

وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ

فَصۡلٌ فِی التَّوۡکِیۡلِ بِشِرَاءِ نَفۡسِ الۡعَبۡدِ

(نفس غلام کی خرید کی توکیل کے بیان میں)

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا جب غلام نے ایک شخص سے کہا کہ تو ایک ہزار درہم کے عوض میرے آقا سے میری ذات کو خرید لے اور غلام نے ہزار درہم بھی وکیل کے حوالے کر دیے۔ اگر وکیل نے آقا سے کہا کہ میں اس غلام کو اس کی ذات کے لیے خرید رہا ہوں۔ اس پر آقا نے غلام کو فروخت کر دیا۔ تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور آقا اس کے ولاء کا حق دار ہوگا (یعنی غلام کی موت کے بعد وراثت کا حقدار آقا ہوگا) کیونکہ غلام کی ذات کو غلام کے ہاتھ فروخت کرنا اعتاق ہے۔ اور غلام کا اپنی ذات کے لیے اس اعتاق کو بمعاوضہ خریدنا قبول کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور غلام کا وکیل سفیر محض ہوگا کیونکہ حقوقِ عقد اس پر راجع نہیں ہوتے تو یہ صورت ایسے ہوگئی کہ غلام نے اپنے آپ کو بذات خود خریدا اور جب یہ خرید اعتاق ہے تو حقِ ولاء اس پر مترتب ہوگا۔

اگر وکیل آقا سے یہ بیان نہ کرے (کہ میں غلام کو اس کی ذات کے لیے خرید تا ہوں) تو یہ مشتری کا غلام ہو گا۔ کیونکہ یہ لفظ اِشْتَرَیْتُ عَبْدَكَ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ یعنی میں تیرا غلام ہزار درہم کے عوض خریدتا ہوں) درحقیقت معاوضہ کے لیے ہے (اعتاق کے لیے نہیں) اور مشتری کے بیان نہ کرنے کی صورت میں حقیقت پر عمل کرنا بھی ممکن ہے۔ لہٰذا حقیقت کی محافظت مدِنظر ہو گی۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب غلام اپنے آپ کو خریدے (تو اس صورت میں خرید اعتاق ہو گی) کیونکہ اس صورت میں مجازی معنی متعیّن ہے۔ لیکن جس صورت میں یہ عقدِ معاوضہ ہو تو غلام کی ملکیت مشتری کے لیے ثابت ہو جائے گی۔ اور یہ ہزار درہم جو غلام سے لے کر دیے گئے ہیں آقا کی ملکیت ہوں گے کیونکہ اس کے غلام کی کمائی ہیں۔ اور مشتری پر اس کی مثل غلام کی قیمت کے سلسلے میں ہزار درہم واجب ہوں گے کیونکہ قیمت مشتری کے ذمے ہے۔ اس لیے کہ پہلے ہزار کی ادائیگی بطور قیمت صحیح نہیں ہوئی۔ بخلاف اس شخص کے جو کسی دوسرے کی طرف سے غلام کی خریداری کے لیے وکیل مقرر کیا گیا ہے۔ (مثلاً ا نے ب کو وکیل مقرر کیا کہ ہزار درہم کے عوض ج سے غلام خرید لاؤ) چنانچہ اس صورت میں وکیل کے لیے بیان شرط نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں عقدِ بیع خواہ وکیل کے لیے ہو یا مؤکّل کے لیے دونوں ایک ہی طرز پر ہیں۔ اور دونوں صورتوں میں حقوق کا مطالبہ عاقد سے کیا جائے گا۔ لیکن یہاں (یعنی جب غلام نے اپنی خریداری

کے لیے وکیل مقرر کیا) ان دو عقدوں میں سے ایک عقد تو اعتاق کی حیثیت رکھتا ہے جس پر حقِ ولاء مترتّب ہوتا ہے اور وکیل سے کسی قسم کا مطالبہ نہیں کیا جاتا۔ اور ممکن ہے آقا اس بات پر راضی نہ ہو کہ اس کا غلام آزاد ہو جائے بلکہ اسے محض معاوضہ میں رغبت ہو۔ لہٰذا وکیل کے لیے ضروری ہے کہ وہ عقد کی نوعیت بیان کر دے۔

مسئلہ :- ایک شخص نے غلام سے کہا تو اپنے آقا سے اپنی ذات کو میرے لیے خرید لے۔ پس غلام نے اپنے آقا سے کہا۔ کہ میری ذات فلاں شخص کے لیے اس قدر معاوضے پر فروخت کر دو۔ چنانچہ آقا نے بات مان لی تو غلام آمر کا ہو جائے گا۔ کیونکہ غلام میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ وہ اپنی ذات کی خرید کے لیے دوسرے کی طرف سے وکیل بن سکے۔ اس لیے کہ غلام اپنی مالیت کے لحاظ سے اجنبی ہے (یعنی اپنی ذات کا خود مالک نہیں ہوتا بلکہ وہ اپنی ذات کے لحاظ سے ایک آدمی ہے اور اس کا مال ہونا بلحاظ مالک کے ہے) اور غلام پر بیع اس لیے وارد ہوتی ہے کہ اس کی حیثیت مال کی ہے۔ لیکن اتنی بات ہے کہ غلام کی مالیت خود اس کے اپنے ہاتھ میں ہے (کیونکہ وہ ماذون ہوتا ہے) حتیٰ کہ بائع یعنی اس کا مالک اسے فروخت کرنے کے بعد قیمت کی وصولی کے لیے اسے روک نہیں سکتا۔ پس جب غلام نے عقد کو آمر کی طرف منسوب کیا تو غلام کا یہ فعل اپنے آمر کے حکم کی تعمیل قرار دیا جا سکتا ہے لہٰذا یہ عقد آمر کے لیے واقع ہو گا۔

اگر غلام نے یہ عقد اپنے ذات کے لیے کیا تو آزاد ہوگا۔ کیونکہ یہ عقد اس کے حق میں اعتاق کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور آقا بدون معاوضہ اس پر راضی ہے۔ غلام اگرچہ آمر کی طرف سے ایک معیّن غلام خریدنے کے لیے وکیل ہے لیکن اس نے ایک دوسرے قسم کا تصرف کیا (جس کے لیے اسے وکیل نہیں بنایا گیا تھا۔ مؤکّل نے اسے مال کے معاوضے میں اعتاق کے لیے وکیل نہیں بنایا تھا) اور ایسی صورت میں تصرّف کا نفاذ وکیل پر ہوگا۔

اسی طرح اگر غلام نے آقا سے کہا کہ میرے ہاتھ میری ذات کو فروخت کردو اور "فلاں کے لیے" نہ کہا۔ تو وہ آزاد ہوگا۔ کیونکہ مطلق قول میں دو احتمال ہیں۔ (کہ یہ خرید اس کی اپنی ذات کے لیے ہو یا آمر کے لیے لہٰذا شک کی صورت میں آمر کے حکم کی تعمیل نہ ہوگی اور یہ تصرّف اسی کے حق میں نفاذ کی صورت میں باقی رہے گا۔ (اور غلام آزاد ہو جائے گا)

فَصلُ فِی البیع

(وکالت بیع کے بیان میں)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ کہ جو شخص فروخت یا خرید کے لیے وکیل ہے اس کے لیے جائز نہیں کہ وہ اپنے باپ یا دادا یا کسی ایسے شخص کے ساتھ جس کی گواہی اس کے لیے قبول نہیں کی جا سکتی بیع وشراء کا معاملہ کرے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے۔

صاحبینؒ نے فرمایا کہ ان مذکورہ لوگوں کے ساتھ وکیل کا عقد کرنا جائز ہے بشرطیکہ عقد پوری قیمت پر کرے (یعنی بازاری قیمت سے کم نہ ہے) البتہ اپنے غلام اور مکاتب سے ایسا عقد روا نہ ہوگا۔ کیونکہ توکیل مطلق ہے (اس میں کوئی تخصیص نہیں کہ فلاں سے عقد کرے اور فلاں سے نہ کرے) اور بازار کے مطابق قیمت پر کسی قسم کی تہمت کا امکان بھی نہیں۔ کیونکہ ان سب کی املاک الگ الگ ہوتی ہیں اور منافع بھی ایک دوسرے سے علیحدہ ہوتے ہیں۔ بخلاف غلام کے ساتھ بیع کرنے کے کہ وہ اپنی ہی ذات سے معاملہ کرنے کے

مترادف ہے۔ کیونکہ جو کچھ غلام کے قبضے میں ہے وہ آقا ہی کی ملکیت ہے۔ اسی طرح مکاتب کی کمائی میں بھی آقا کا حق ہوتا ہے اور جب مکاتب بدلِ کتابت ادا کرنے سے قاصر ہو جاتے تو یہ حق حقیقتِ ملک کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ تہمت کے مواقع معاملاتِ وکالت میں مستثنیٰ ہوتے ہیں اور چونکہ ان لوگوں کی گواہی اس کے حق میں قبول نہیں ہوتی لہٰذا موقعۂ تہمت موجود ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ان لوگوں کے منافع آپس میں مربوط اور متصل ہوتے ہیں۔ تو ایک لحاظ سے وکیل کا ان لوگوں سے عقد کرنا اپنی ذات کے ساتھ عقد کرنے کے ہم معنی ہو گا۔ عقدِ اجارہ اور بیع صرف میں بھی امامؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اسی طرح کا اختلاف ہے۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا کہ وکیل بالبیع کو کم یا زیادہ قیمت پر یا سامان کے عوض فروخت کرنا جائز ہے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے۔

صاحبینؒ کا کہنا ہے کہ اس قدر نقصان سے فروخت کرنا جائز نہیں کہ جس نقصان کو لوگ تجارتی معاملات میں برداشت نہیں کرتے۔ نیز دراہم و دنانیر کے علاوہ بھی فروخت جائز نہ ہو گی۔ کیونکہ مطلق حکمِ وکالت ایسی وکالت سے مقیّد ہوتا ہے جو متعارف ہو اس لیے کہ تصرفاتِ شرعیہ حاجات و ضروریات کی تکمیل کے لیے ہوتے

ہیں لہذا وکالت حاجات و ضروریات کے مواقع تک مقیّد و محدود ہوگی۔ اور متعارف یعنی مروّج امر یہ ہے کہ بیع ہیں ثمن مثل اور نقود کے عوض بیع کا پایا جاتا ہے۔ اسی بناء پر کوئلے۔ برف اور قربانی کے جانور کی خرید میں توکیل زمانۂ حاجت کے ساتھ مقیّد ہوگی (یعنی کوئلہ کی وکالت ایام سرما کے لیے۔ برف کی وکالت ایام گرما کے لیے اور قربانی کے جانور کی وکالت ایام تشریق تک مقیّد ہوگی۔)

صاحبین رح کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جس بیع میں فاحش قسم کا نقصان ہو یہ بیع ایک لحاظ سے بیع ہوتی ہے اور ایک جہت سے ہبہ۔ اسی طرح بیع متعایضہ من وجہ بیع ہوتی ہے اور من وجہ شراء ہوتی ہے۔ لہذا اس قسم کے تصرّف کو مطلق بیع کا لفظ شامل نہ ہوگا اسی بناء پر باپ اور وصی کو غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ (یعنی وکیل اگر خسارے کا سودا کرے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وکیل نے مشتری کو مبیع کا کچھ حصّہ مفت میں دے دیا یعنی ہبہ کر دیا حالانکہ مؤکل نے اسے فروخت کرنے کے لیے کہا تھا ہبہ کے لیے نہیں کہا تھا۔ اسی طرح اگر ایک نابالغ بچے نے ماں کے انتقال پر اس کے ترکہ سے اپنا حصّہ پایا اور اس کا متوّلی ہے یا باپ نے انتقال کیا اور باپ کی طرف سے کوئی وصی ہے تو باپ یا وصی کو یہ اجازت نہ ہوگی کہ وہ صغیر کے مال کو فاحش خسارے پر فروخت کریں۔ کیونکہ انھیں فروخت کی اجازت ہے ہبہ کی نہیں۔ اسی طرح وکیل کو یہ اجازت

نہیں کہ وہ غبنِ فاحش پر فروخت کرے۔ نیز اسے نقود کے عوض فروخت کی اجازت ہے۔ سامان کے بدلے نہیں کیونکہ بدلے میں سامان لینا ایک طرح کی خرید بھی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیع کی وکالت اس صورت میں مطلق ہے اور وہ اپنے اطلاق پر بحال رہے گی بشرطیکہ تہمت کا کوئی موقع نہ ہو اور غبنِ فاحش یا کسی سامان کے عوض بیع کرنا بھی متعارف ومروّج ہے جب کہ روپے پیسے کی شدید ضرورت درپیش ہو۔ یا آدمی اس سامان سے اُکتا چکا ہوتا ہے اور وہ اس سے گلو خلاصی چاہتا ہے (اس لیے بجائے نقد کے سامان کے عوض لینے پر بھی تیار ہو جاتا ہے)

اور جو مسائل (یعنی کوئلے، برف اور قربانی کے جانور کی خریداری کے) صاحبینؒ نے بطور نظیر پیش کیے ہیں وہ امامؒ کے قول کے مطابق ممنوع ہیں جیسا کہ آپ سے روایت کیا گیا ہے۔ (یعنی ان مسائل میں بھی وکالت مطلق ہے۔ زمانے اور وقت کی تخصیص نہیں) اور غبنِ فاحش کے ساتھ بیع من کل وجہ بیع ہے حتّٰی کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ بیع کا عمل نہیں کرے گا تو غبنِ فاحش والی بیع کے ارتکاب سے بھی حانث ہوگا۔ (سوال کیا گیا کہ غبنِ فاحش کے ساتھ بیع اگر من کل الوجوہ بیع ہے تو باپ اور وصی کو بھی اس کا اختیار ہونا چاہیے۔ اس سوال کا جواب دیا گیا کہ) اگرچہ غبنِ فاحش

کے ساتھ بیع من کل الوجوہ بیع ہے مگر باپ اور وصی کو ایسی بیع کا اختیار اس لیے حاصل نہیں ہوتا کہ ان کی ولایت شفقت و مصلحت پر مبنی ہوتی ہے اور غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنے میں شفقت کا کوئی پہلو نہیں پایا جاتا۔

اسی طرح سامان کے عوض فروخت کرنا بھی ہر پہلو سے بیع ہے اور ہر طرح سے خرید ہے کیونکہ اس میں خرید اور فروخت کی تمام حدود موجود ہوتی ہیں (یعنی مبیع اور ثمن موجود ہوتے ہیں)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا جس شخص کو خرید کے لیے وکیل مقرر کیا جائے تو مساوی قیمت پر اس کا عقد کرنا جائز ہوگا یا اس قدر اضافے کے ساتھ جس کو لوگ اس قسم کی اشیاء میں برداشت کر لیتے ہیں۔ البتہ اس قدر اضافے کے ساتھ خرید کرنا کہ لوگ اس معاملہ میں ایسے اضافے کو برداشت نہ کرتے ہوں جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ غبن فاحش کے ساتھ خرید کرنے کی صورت میں تہمت متحقق ہے کہ شاید اس نے یہ چیز اپنے لیے خرید کی ہو لیکن جب خسارے کی بناء پر اسے پسند نہ آئی تو دوسرے کے ذمے ڈال دی۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ حتی کہ اگر وہ شخص کسی معین شے کی خرید کے لیے وکیل مقرر کیا گیا ہو تو مشائخ کے قول کے مطابق اس بیع کا نفاذ آمر کے لیے ہوگا کیونکہ مبیع کے معین ہونے کی صورت میں وکیل کو اپنی ذات کے لیے خریدنے کا اختیار نہیں ہے۔

اسی طرح وکیل بالنکاح جب ایک عورت کے ساتھ مہرِ مثل سے زیادہ مقدار پر نکاح کرائے تو امام صاحب کے نزدیک جائز ہوگا۔ کیونکہ عقدِ نکاح میں مؤکّل کی طرف نسبت کرنا ضروری ہوتا ہے (کہ میں اس عورت کو فلاں شخص کے لیے قبول کر رہا ہوں) لہٰذا تہمت کا امکان نہیں پایا جاتا۔ لیکن وکیل بالشّراء کی کیفیت ایسی نہیں ہوتی کیونکہ وہ کسی کی طرف نسبت کیے بغیر مطلقاً عقد کرتا ہے۔ (اس لیے تہمت کا امکان ہوتا ہے لہٰذا غبنِ فاحش کی صورت میں خریداری مؤکّل کے ذمہ لازم نہ ہوگی)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا کہ وہ خسارہ جو لوگوں کے لیے ناقابلِ برداشت ہوتا ہے ایسا خسارہ ہے جو قیمت کا اندازہ کرنے والوں میں سے کسی کے اندازہ میں نہ آسکے۔ (یعنی ماہرینِ تجارت اس قسم کی چیز کی قیمت اس قدر نہیں لگاتے) بعض حضرات نے کہا کہ سامان میں وہ خسارہ جو قابلِ برداشت ہے دس درہم کا سامان ساڑھے دس درہم میں ہو۔ اور حیوانات میں دس درہم کا جانور گیارہ درہم میں ہو اور جائداد وغیرہ میں دس درہم کے بارہ ہوں۔ (نہایہ شرح ہدایہ میں مذکور ہے کہ اس قسم کا خسارہ غبنِ خفیف کہلاتا ہے اگر اس سے زیادہ ہو تو وہ غبنِ فاحش کے ذیل میں داخل ہوگا) کیونکہ پہلی صورت یعنی سامان میں خرید و فروخت کا تصرّف کثرت سے ہوتا ہے (لہٰذا نصف درہم کو قابلِ برداشت قرار دیا گیا) اور آخری

صورت یعنی جائداد میں یہ تصرّف بہت کم ہوتا ہے (لہٰذا دو درہم کا خسارہ بھی قابلِ برداشت شمار کیا گیا) اور درمیانی صورت یعنی حیوانات میں اوسط درجے کا ہوتا ہے۔ اور نقصان کی وہ زیادتی جو قابلِ برداشت ہوتی ہے ایسی چیزیں ہونی چاہییے جس کی تجارت بہت کم ہوتی ہے۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر کسی شخص نے اپنا غلام فروخت کرنے کے لیے وکیل مقرر کیا لیکن وکیل نے نصف غلام فروخت کیا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ فروخت جائز ہوگی کیونکہ لفظ مطلق ہے اس میں افتراق یا اجتماع یعنی بعض یا کُل کی کوئی قید نہیں۔ (بلکہ مطلق لفظ میں دونوں چیزیں شامل ہیں) کیا آپ کو معلوم نہیں کہ اگر وہ پورے غلام کو اس کی نصف قیمت پر بھی فروخت کر دیتا تو بھی امامؒ کے نزدیک جائز ہے تو جب اس نے نصف کو اُس کی قیمت پر فروخت کیا تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا۔

صاحبینؒ نے فرمایا کہ نصف کی بیع جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ نصف غلام کی بیع عرف عام میں رواج پذیر نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ نصف کی بیع سے شرکت کا ضرر اور عیب پیدا ہو جاتا ہے۔ البتہ اگر وہ باہمی خصومت کے ظہور سے قبل ہی دوسرا نصف بھی فروخت کر دے تو جائز ہوگا کیونکہ گا ہے گا ہے نصف کی بیع مُوکّل کے حکم کو بجالانے کا ذریعہ ثابت ہوتی ہے بایں طور کہ وکیل کو ایسا کوئی

گاہک دستیاب نہ ہوا جو پورا غلام خرید لیتا۔ لہٰذا وکیل نصف نصف حصے کی فروخت پر مجبور ہو گیا۔ اور بیع اول کے فسخ کے پہلے ہی جب وکیل نے نصف ثانی بھی فروخت کر دیا تو ظاہر ہو گیا کہ نصف اوّل کی بیع حکم کی بجاآوری کا ذریعہ ثابت ہوئی ہے۔ اگر نصف ثانی فروخت نہ کیا تو معلوم ہوا کہ نصف اوّل کی بیع ذریعہ نہیں بنی لہٰذا جائز نہ ہو گی۔ یہ حکم صاحبینؒ کے نزدیک استحسان کے مدّنظر ہے۔ (قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس بیع کا جواز نصف ثانی کی فروخت پر موقوف نہ ہو بلکہ اسے ابتداءً ہی باطل قرار دیا جائے)۔

اگر اس نے ایک غلام کی خریداری کے لیے وکیل مقرر کیا لیکن وکیل نے نصف غلام خریدا تو یہ خرید موقوف رہے گی۔ اگر اس نے باقی نصف ثانی بھی خرید لیا تو یہ خرید مؤکّل کے لیے لازم ہو گی۔ کیونکہ بعض حصے کی خرید گاہے گاہے مؤکّل کے حکم کی بجاآوری کا ذریعہ بنتی ہے۔ مثلاً یہ غلام چند لوگوں کو ورثے میں ملا۔ تو وہ ایک ایک حصّہ خریدنے پر مجبور ہو گا۔ وکیل نے جب باقی ماندہ حصے خرید لیے اس سے پہلے کہ آمر بیع کو رد کر دیتا تو ظاہر ہو گیا کہ ایک حصّے کی بیع حکم کی بجاآوری کے لیے وسیلہ بنی ہے تو یہ بیع مؤکّل پر نافذ ہو گی۔ یہ مسئلہ ائمہؒ ثلاثہ کے درمیان متفق علیہ ہے۔ امامؒ نے خرید اور فروخت کی صورت میں اس بناء پر فرق کیا ہے کہ خرید کی صورت میں تہمت پائی جاتی ہے جیسا کہ مذکورہ بالا سطور میں گزر چکا ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ فروخت

کا حکم مؤکل کی ملک پر واقع ہوتا ہے لہذا وہ صحیح ہوگا۔ تو اس میں مطلق حکم کا اعتبار کیا جاتا ہے لیکن خریدنے کا حکم دوسرے کی ملک پر واقع ہوتا ہے۔ پس صحیح نہ ہوگا لہذا اس میں مقید یا مطلق کا اعتبار نہ کیا جائے گا (بلکہ عُرف اور رواج کا اعتبار ہوگا۔ اور عرف میں خریداری کا حکم پورے غلام کی خریداری کے لیے ہوتا ہے۔ یہاں مطلق خریداری مراد نہ ہوگی کہ نصف خریدے یا ثلث وغیرہ)

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ ایک شخص نے دوسرے کو حکم دیا کہ اس کا غلام فروخت کر دے۔ پس اس نے فروخت کر دیا اور ثمن پر قبضہ کیا تھا یا نہ۔ کہ مشتری نے وہ غلام وکیل کو ایسے عیب کی بناء پر واپس کر دیا جو مشتری کے ہاں پیدا نہیں ہو سکتا۔ (مثلاً ہاتھ میں ایک انگلی زائد ہو) اور یہ واپسی قاضی کے حکم سے ہوئی خواہ قاضی نے گواہوں کی گواہی لے کر فیصلہ کیا۔ یا وکیل کے قسم سے انکار کرنے پر ایسا ہوا۔ یا وکیل نے خود عیب کا اقرار کر لیا اور قاضی نے واپسی کا فیصلہ کر دیا تو وکیل کو حق حاصل ہوگا کہ وہ آمر کو واپس کر دے۔ کیونکہ قاضی کو اس امر کا یقین ہو چکا ہے کہ یہ عیب بائع کے ہاں موجود تھا۔ لہذا قاضی کے فیصلہ کا دارو مدار ان حجتوں اور دلائل پر نہ ہوگا (یعنی شہادت یا مدعا علیہ کا قسم سے انکار یا اس کا اقرار)

امام محمدؒ کے مبسوط میں ان دلائل کی شرط عائد کرنے کی تاویل

یہ ہے قاضی کو علم ہے کہ اس نوعیت کا عیب مثلاً ایک ماہ کی مدت میں پیدا نہیں ہو سکتا لیکن قاضی پر بیع کی صحیح تاریخ مشتبہ ہو گئی لہٰذا صحیح تاریخ کے تعیّن کے لیے ان دلائل کی ضرورت پیش آجاتی ہے یا اس کی تاویل یہ ہے کہ عیب ایسی نوعیت کا تھا جس سے عورتوں یا طبیب کے سوا کوئی دوسرا معرفت حاصل نہیں کر سکتا۔ عورتوں یا طبیب کا قول اگرچہ بائع اور مشتری کے درمیان باہمی خصومت کی صورت میں حجت ہے لیکن بائع کو واپس کرنے کے لیے حجت نہیں۔ لہٰذا واپسی کے لیے قاضی کو ان حجتوں کی ضرورت درپیش ہو گی۔

حتیٰ کہ اگر قاضی نے بیع کا خود مشاہدہ کیا ہوا ور مذکورہ عیب ظاہر ہو تو ان حجتوں میں سے کسی حجت کی ضرورت نہ ہو گی۔

اور وکیل پر واپسی بعینہ مؤکل پر واپسی ہو گی تو وکیل کو واپس کرنے میں نہ تو دعوائے واپسی کی ضرورت ہو گی اور نہ مؤکل کے ساتھ خصومت کی۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا۔ اسی طرح اگر وکیل سے خریدنے والے نے ایسے عیب کی بناء پر جو بائع کے ہاں حادث ہو سکتا ہے اسے واپس کر دیا شہادت کی بناء پر یا وکیل کے قسم سے انکار کی بناء پر (تو وکیل کو واپس کرنا مؤکل کو واپس کرنا ہو گا۔ کیونکہ شہادت حجت مطلقہ اور کاملہ ہے۔ اور وکیل انکار کرنے پر مجبور

ہے کیونکہ مبیع سے اس کا سابقہ زیادہ نہیں رہا اس لیے عیب اس کی نگاہوں سے پوشیدہ رہا تو آمر کے ذمہ واپسی ضروری ہوگی۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر واپسی بوجہ عیب وکیل کے اقرار کی بناء پر ہو (یعنی مشتری نے ایسے عیب کا دعویٰ کیا جس کا پیدا ہونا بیع سے دعویٰ کے وقت ممکن ہے وکیل نے عیب کا اقرار کر لیا اور مبیع اس کو واپس کر دیا گیا۔ تو وکیل اسے مؤکل کو واپس نہیں کر سکتا بلکہ) وکیل کے ذمے واپسی لازم ہوگی۔ کیونکہ اقرار حجت قاصرہ و ناقصہ ہے اس لیے کہ وہ اقرار کرنے پر مجبور نہ تھا۔ کیونکہ وہ خاموش بھی رہ سکتا تھا۔ اور اس کے لیے انکار کر دینا بھی ممکن تھا۔ (لیکن جب اس نے ایسا نہ کیا تو اقرار اس کے ذمہ لازم ہو گیا) البتہ وکیل کو مؤکل کے ساتھ خصومت کرنے کا حق حاصل ہوگا کہ وکیل گواہوں کی شہادت سے ثابت کر دے کہ یہ عیب مؤکّل کے ہاں موجود تھا۔ یا مؤکّل سے حلف لے اور اگر وہ انکار کرے تو ان صورتوں میں مؤکل پر واپسی لازم ہوگی۔ (یہ واپسی قضاءِ قاضی کی صورت میں ہے) بخلاف اس صورت کے کہ اگر واپسی ایسے عیب کی بناء پر جس کے مثل پیدا ہو سکتا ہے وکیل کے اقرار پر ہو اور قضاءِ قاضی کا کوئی دخل نہ ہو تو وکیل کو یہ اختیار بھی نہ ہوگا کہ وہ بائع یعنی مؤکّل سے مخاصمت کر سکے۔ کیونکہ قضاءِ قاضی کے بغیر یہ واپسی تیسرے شخص کے حق میں جدید بیع ہے (یعنی دونوں

عقد کرنے والوں نے تو بیع فسخ کر دی مگر تیسرے کے حق میں وہ بطور بیع جدید واقع ہو رہی ہے) اور بائع یعنی مؤکل ہی ان کا تیسرا شخص ہے اور رقضاءِ قاضی کی صورت میں واپسی کی یہ حیثیت نہیں ہوتی کیونکہ قاضی کے حکم سے واپسی فسخ عقد کی حیثیت رکھتی ہے اس لیے کہ قاضی کی ولایت سب پر عام ہے۔ سوائے اتنی بات کے کہ اقرار حجّتِ قاصرہ ہے تو اس حیثیت سے کہ یہ عقد کا فسخ ہے وکیل کو مؤکل کے ساتھ خصومت کرنے کا حق حاصل ہے۔ اور اس حیثیت کے مدّنظر کہ اقرار حُجّتِ قاصرہ ہے۔ مؤکّل پر یہ واپسی لازم نہیں ہوتی جب تک کہ وکیل اس عیب کو شہادت سے ثابت نہ کرے۔ (اگر وکیل شہادت سے ثابت کر دے کہ یہ عیب مؤکّل کے یہاں موجود تھا۔ یا مؤکّل سے حلف لے اور وہ انکار کرے تو عیب کی ذمّہ داری مؤکّل پر ہوگی)

اگر عیب کی نوعیت ایسی ہو کہ اس کی مثل حادث نہیں ہو سکتا۔ اور واپسی بھی قاضی کے حکم کے بغیر ہو (یعنی وکیل کے اقرار پر واپسی ہوئی ہو تو اس میں اختلاف ہے) مبسوط کی کتاب البیوع کی روایت کے مطابق مخاصمہ کے بغیر واپسی مؤکّل پر لازم ہوگی کیونکہ واپسی تو متعین ہو چکی ہے۔ اور مبسوط کی عام روایات کے پیش نظر وکیل کو مخاصمت کا حق حاصل نہیں جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں (کہ تیسرے شخص کے حق میں یہ بیع جدید ہے) اور واپسی متعین نہیں کیونکہ حق تو یہ تھا کہ مشتری

کو مبیع صحیح و سالم ملے۔ پھر یہ حق (عدم سلامت مبیع کی صورت میں) واپسی کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ (یعنی جب مشتری کو اپنا حق صحیح و سالم نہ ملا ہو تو اسے واپسی کا حق حاصل ہو گیا) پھر نقصان کا رجوع کرنے کی طرف منتقل ہوا کہ یا تو مبیع واپس کر دیا جائے اور اگر مبیع کی واپسی ممکن نہ ہو تو بقدرِ عیب قیمت سے واپس لیا جائے) تو واپسی متعین نہ ہوئی (کہ بہر صورت واپس ہی ہوتا ہے۔ کیونکہ بقدرِ نقصان رجوع کرنے کی صورت میں واپسی نہیں ہوتی) ان مسائل کو کفایۃ المنتہی میں ہم نے پوری شرح وبسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تجھے نقد قیمت پر اپنا غلام فروخت کرنے کا حکم دیا تھا۔ مگر تو نے ادھار پر فروخت کیا ہے۔ مأمور نے جواب میں کہا کہ تو نے صرف فروخت کرنے کو کہا تھا اور اس کے علاوہ کچھ نہ کہا تھا۔ تو آمر کی بات تسلیم کی جائے گی۔ کیونکہ بیع کا حکم اسی کی طرف سے حاصل ہوتا ہے۔ اور اس بات پر کوئی دلالت نہیں کہ آمر نے توکیل مطلق کی تھی (تاکہ نقد اور ادھار دونوں طرح پر بیع جائز ہوتی۔ وکالت میں عموماً اطلاق پیش نظر نہیں ہوتا بلکہ تقیید کا لحاظ ہوتا ہے۔ لہٰذا مؤکل کا حکم مطلق قرار نہیں دیا جائے گا)

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا اگر نقد اور ادھار کے سلسلے میں مضارب اور صاحب مال کا اختلاف پیدا ہو گیا تو مضارب کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ کیونکہ مضاربت میں اصل

یہ ہے کہ عام ہو (یعنی مضاربت میں اطلاق ہوتا ہے کہ مضارب نفع پر فروخت کرے۔ نقد یا ادھار کی کوئی قید نہیں ہوتی) کیا آپ کو معلوم نہیں کہ مضارب کو صرف لفظ مضاربت کہنے سے تصرّف کے جملہ اختیارات حاصل ہو جاتے ہیں تو مضاربت میں اطلاق پر دلالت موجود ہے۔ (ہاں اگر دونوں نے باہمی طور پر کسی قسم کی تخصیص کی ہو تو یہ الگ صورت ہوگی) البتہ وہ صورت اس سے مختلف ہوگی جب کہ صاحبِ مال ایک خاص قسم کی مضاربت کا دعویٰ کرے اور مضارب ایک دوسری نوع کی مضاربت کا مدعی ہو۔ (یعنی دونوں کے قول سے مضاربت میں ایک تخصیص پائی گئی) تو صاحبِ مال کا قول قابلِ تسلیم ہوگا کیونکہ دونوں کی باہمی تصدیق سے مضاربت کا اطلاق جاتا رہا۔ تو یہ مضاربت بمنزلہ وکالتِ محضہ ہوگئی اور وکالت کی صورت میں مطلق بیع کا حکم نقد اور ادھار دونوں کو شامل ہے۔ میعاد خواہ کوئی ہو یعنی تاجروں کے درمیان متعارف ہو یا نہ ہو۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے۔

صاحبینؒ کے نزدیک ادھار میعادِ متعارف سے مقیّد ہوگا دونوں حضرات کی دلیل پہلے بیان ہو چکی ہے (جیسا کہ توکیل بالبیع میں بتایا گیا کہ امام ابو حنیفہؒ اطلاق پہ عمل کرتے ہیں اور صاحبینؒ عرف پر)

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا کہ ایک شخص نے دوسرے کو اپنا غلام فروخت کرنے کا حکم دیا پس اس نے بیچ دیا

اور قیمت کے عوض مشتری سے کوئی چیز بطور رہن رکھ لی لیکن وہ مرہون چیز وکیل کے ہاں ضائع ہو گئی۔ یا وکیل نے قیمت کے لیے کوئی ضامن لے لیا۔ لیکن اس پر مال کی ہلاکت واقع ہو گئی۔ (مثلاً کفیل افلاس کی حالت میں مر گیا یا مکفول عنہ ہی کہیں ایسا غائب ہوا کہ اس کا کچھ اتا پتا معلوم نہیں) تو ایسی صورت میں وکیل پر ضمان نہ ہو گی۔ کیونکہ بیع کے حقوق میں وکیل کو اصیل کی حیثیت حاصل ہے اور قیمت کی وصولی بھی من جملہ حقوق سے ہے۔ اور کفالت اسی قیمت کی پختگی اور استحکام کے لیے ہے اور کسی چیز کا رہن رکھنا بھی قیمت کی وصولی کی حفاظت واستحکام کی ایک صورت ہے۔ لہٰذا وکیل کو کفالت اور ارتہان کا اختیار ہو گا۔ بخلاف اس شخص کے کہ جسے قرض کی وصولی کے لیے وکیل مقرر کیا جائے (اسے کفیل لینے یا رہن رکھنے کے اختیارات حاصل نہیں ہوتے) کیونکہ یہ وکیل صاحب دَین کے نائب ہونے کی حیثیت سے کام کرتا ہے اور صاحب دین نے اسے صرف وصولیِ قرض کے لیے نائب بنایا ہے۔ کفالت یا رہن لینے کے لیے نائب نہیں بنایا۔ لیکن وکیل بالبیع اصیل ہونے کے لحاظ سے وصول کرتا ہے (کیونکہ وہ نائب نہیں ہوتا بلکہ بیع کے تمام حقوق اس کی طرف راجع ہوتے ہیں) اسی اصلیت کی بناء پر مؤکل کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ وکیل کو بیع سے روک دے (یعنی وہ اسے تصرّف سے روک نہیں سکتا۔)

فَصْلٌ

(ایک سے زیادہ وکیل کرنے کے بیان میں)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا جب کسی معاملہ کے لیے دو وکیل مقرر کیے گئے تو ان میں ایک کے لیے جائز نہیں کہ دوسرے کے بغیر اس معاملہ میں تصرّف کرے جس میں انھیں وکیل مقرر کیا گیا ہے یہ حکم اس تصرّف کا ہے جس میں دوسرے کی رائے اور مشورے کی ضرورت ہوتی ہے جیسے بیع اور خُلع وغیرہ۔ کیونکہ مؤکّل نے دونوں کی باہمی رائے پر رضامندی کا اظہار کیا ہے صرف ایک کی رائے پر نہیں۔

معاوضہ یعنی قیمت اگرچہ متعیّن ہو لیکن قیمت کی یہ تعیین ان وکیلوں کی رائے سے معاوضے میں اضافہ کرنے یا بہتر مشتری کا اختیار کرنے سے مانع نہیں ہوتی (یعنی دونوں وکیل اپنی رائے سے ممکن ہے مقررہ قیمت سے زائد پر فروخت کرسکیں یا کوئی اچھا خریدار تلاش کرلیں جو لین دین میں کھرا ہو)۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مگر یہ کہ کوئی شخص ان دو وکیلوں کو حاکم کے ہاں خصومت کے لیے وکیل مقرر کرے (تو اس صورت میں ایک وکیل بھی تصرف کر سکتا ہے) کیونکہ خصومت میں دونوں کا اکٹھا ہونا بعض اوقات متعذر ہوتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ قاضی کی عدالت میں شور وشغب ہوگا اور دوسرے کی رائے کی ضرورت مقدمہ دائر کرنے سے پہلے ہوتی ہے تاکہ مقدمے کو مضبوط اور مستحکم صورت میں پیش کیا جائے۔

یا وہ شخص اپنی بیوی کو بغیر عوض کے طلاق دینے کے لیے دونوں کو وکیل مقرر کرے یا بغیر عوض کے غلام کو آزاد کرنے کے لیے یا اپنے ہاں سے ودیعت واپس کرنے کے لیے اور اپنے اوپر واجب شدہ قرض کی ادائیگی کے لیے (تو ایک وکیل بھی تصرّف کر سکتا ہے) کیونکہ ان چیزوں میں رائے کی ضرورت پیش نہیں آتی بلکہ یہ توکیل تو صرف مؤکّل کے کلام کو نقل کر دینے کے لیے ہے اور مؤکل کے الفاظ کو دو آدمی نقل کریں یا ایک برابر ہے۔

بخلاف اس صورت کے کہ جب وہ دونوں وکیلوں سے کہے تم دونوں اگر چاہو تو اسے طلاق دے دو۔ یا یوں کہا کہ اس عورت کا معاملہ تم دونوں کے ہاتھ میں ہے تو ان صورتوں میں دونوں کی ضرورت ہے کیونکہ مؤکّل نے اس معاملہ کو دونوں کی رائے کے سپرد کیا ہے کیا آپ کو معلوم نہیں کہ ان دونوں کا یہ اختیار اسی مجلس

تک محدود ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ مؤکل نے طلاق کو دونوں کے فعل سے معلق کیا ہے (تو صرف ایک کا تصرف جائز نہ ہوگا) تو گویا مؤکل نے اس مسئلے کو دونوں کے داخل ہونے پر قیاس کیا (مثلاً مؤکل نے دونوں وکیلوں سے کہا کہ اگر تم دونوں اس گھر میں داخل ہوئے تو میری زوجہ پر طلاق ہے۔ تو اس صورت میں صرف ایک کے داخل ہونے سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ بلکہ دونوں کا اکٹھا داخلہ ضروری ہوگا۔ اسی طرح مذکورہ صورت میں جب تک طلاق پر دونوں متفق نہ ہوں۔ طلاق نہ ہوگی)

مسئلہ: امام قدوری نے فرمایا اور وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ جس معاملے میں اسے وکیل بنایا گیا ہے وہ اس میں کسی اور کو وکیل بنا دے کیونکہ مؤکل نے اسے صرف تصرف کا اختیار دیا ہے دوسرے کو وکیل مقرر کرنے کا نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مؤکل اس وکیل کی رائے پر تو رضامند ہے (اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ کسی دوسرے کی رائے پر بھی مطمئن ہو) کیونکہ لوگ آراء میں باہم مختلف ہوتے ہیں۔

مسئلہ: امام قدوری نے فرمایا۔ البتہ اگر مؤکل اسے اس امر کی اجازت دے دے کہ وہ دوسرے کو اپنا وکیل مقرر کر سکتا ہے تو جائز ہوگا کیونکہ مؤکل کی طرف سے رضامندی پائی گئی یا مؤکل وکیل سے کہے کہ تم اپنی رائے اور صواب دید کے مطابق عمل کرو۔ تو اس

صورت میں مؤکل نے معاملہ کو مطلقاً اس کی رائے پر چھوڑا ہے (یعنی خود کرے یا وکیل سے کرائے)

جب اس صورت میں دوسرے کا وکیل مقرر کرنا جائز ہوا تو وکیل ثانی مؤکل کی طرف سے وکیل ہوگا۔ (وکیل اول کی طرف سے نہ ہوگا) حتیٰ کہ وکیل اول کو اُسے معزول کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ اور نہ ہی وکیل اول کی موت سے وہ معزول ہوگا۔ البتہ مؤکل کی موت سے دونوں معزول ہو جائیں گے۔ اس مسئلہ کی نظیر ادب القاضی میں گزر چکی ہے۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر وکیل مؤکل کی اجازت کے بغیر وکیل مقرر کر دے اور وکیل ثانی نے وکیل اول کی موجودگی میں کوئی عقد کیا تو جائز ہوگا کیونکہ مؤکل کا مقصد یہ تھا کہ وکیل اول کی رائے موجود ہو اور وہ اس صورت میں موجود ہے۔ اور علمائے کرامؒ نے اس عقد کے حقوق کے بارے میں اختلاف کیا ہے (بعض کے نزدیک اس عقد کے حقوق وکیل اول کی طرف راجع ہوں گے اور بعض کے نزدیک وکیل دوم کی طرف)

اگر وکیل ثانی نے اس کی غیر موجودگی میں عقد کیا تو جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں وکیل اول کی رائے موجود نہیں البتہ جب اسے عقد کی خبر پہنچے اور وہ اجازت دے دے تو جائز ہوگا۔ اسی طرح اگر غیر وکیل یعنی اجنبی شخص نے فروخت کیا یعنی عقد کیا

اور وکیل کو خبر پہنچی۔ اس نے اجازت دے دی تو جائز ہوگا کیونکہ اجازت دینے میں اس کی رائے موجود شمار کی گئی۔

اگر وکیل اوّل نے دوسرے کے لیے قیمت کا تعیّن کر دیا اور وکیل ثانی نے اوّل کی غیر موجودگی میں عقد کر لیا تو جائز ہوگا کیونکہ اس عقد کے انعقاد میں رائے کی ضرورت بظاہر قیمت کی تعیین کے لیے تھی اور یہ چیز حاصل ہوگئی ہے۔

بخلاف اس صورت کے کہ جب مؤکّل دو وکیل مقرر کرے اور قیمت کا تعیّن بھی کر دے (تو صرف ایک کا تصرّف کافی نہ ہوگا) کیونکہ جب مؤکّل نے معاملہ دونوں کی رائے کے سپرد کیا حالانکہ قیمت بھی متعین ہے تو معلوم ہوا کہ مؤکّل کی اصل غرض یہ ہے کہ اس قیمت پر اضافہ کرتے یا گاہک کو پسند کرنے میں دونوں کی متفقہ رائے کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ مذکورہ بالا سطور میں بیان کیا گیا ہے۔

لیکن جب مؤکّل قیمت کا تعیّن نہ کرے اور معاملہ وکیل اوّل کے سپرد کرے تو اس کا مقصد یہ ہوگا کہ اس معاملہ میں اہم اور ضروری امر وکیل کی رائے ہے اور وہ قیمت کا تعیّن ہے۔

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا اگر مکاتب غلام یا ذمّی نے اپنی نابالغہ لڑکی کا جو آزاد مسلمان ہے نکاح کر دیا یا اس کے لیے کوئی چیز فروخت کی یا خریدی تو جائز نہ ہوگا۔

(علامہ عینی فرماتے ہیں کہ ذمی کی نابالغہ بچی کے مسلمان ہونے کی صورت یہ ہے کہ ذمی نے اپنی زوجہ کو طلاق دے دی اور اس کے بعد وہ اسلام لے آئی۔ اس کے ساتھ چھوٹی لڑکی بھی تھی۔ یہ عورت مرگئی تو یہ لڑکی ماں کے مذہب کی تبعیت کی بناء پر مسلمان شمار ہوگی۔ اور ماں کی وفات کے بعد باپ اس کا نگران ہوگا)۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام محمدؒ کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ اس لڑکی کے مال میں تصرف کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ غلامی یا کفر ولایت کو منقطع کر دیتے ہیں کیا آپ کو علم نہیں کہ مملوک تو اپنے نکاح کا اختیار بھی نہیں رکھتا۔ دوسرے کے نکاح کا مالک کیونکر ہوگا۔ اسی طرح کافر کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہوتی ہی کہ مسلمان کے خلاف اس کی شہادت قبول نہیں کی جاتی۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس کی ولایت کا مبنیٰ شفقت اور خیر خواہی پر ہے لہٰذا ضروری ہے کہ یہ ولایت ایسے شخص کے حوالے کی جائے جسے قدرت واختیار حاصل ہو اور وہ مشفق بھی ہو تاکہ شفقت کا مفہوم متحقق ہو۔ لیکن مملوک ہونے کی صورت میں قدرت معدوم ہوتی ہے اور کفر کی وجہ سے مسلمان پر شفقت منقطع ہو جاتی ہے لہٰذا یہ ولایت ان دونوں کے سپرد نہ کی جائے گی۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر کوئی مرتد اپنے ارتداد پر قتل کر دیا گیا تو اس کا اور حربی کا بھی یہی حکم ہے (یعنی

مسلمان لڑکے پر ان کا تصرف جائز نہ ہوگا) کیونکہ حربی ذمّی سے بدتر ہوتا ہے تو اس کی ولایت بدرجۂ اولیٰ معدوم ہوگی۔

رہا مرتد کا معاملہ تو اگرچہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اپنے مال میں اس کا تصرف نافذ ہوتا ہے لیکن اس کے بیٹے یا اس کے مال میں اس کا تصرّف متفقہ طور پر موقوف ہوگا (اگر اسلام لے آیا تو اس کا تصرّف نافذ ہوگا ورنہ نہیں) کیونکہ یہ ولایت شفقت کے پیش نظر ہے۔ اور صحیح شفقت اسی وقت ممکن ہے جب دونوں مذہب و ملت کے لحاظ سے متحد ہوں اور مرتد کے مذہب و ملت میں تردّد ہے (کہ شاید اسلام لے آئے یا کفر پر قائم رہے) لیکن جب اسے ارتداد کی حالت میں قتل کر دیا گیا تو انقطاع ولایت کا پہلو مرجح ہو گیا۔ لہٰذا یہ ثابت ہو گیا کہ اسے اپنے بیٹے پر کسی قسم کی شفقت نہیں اس لیے اس کا تصرّف باطل ہوگا اور دوبارہ اسلام لانے کے بعد یہی خیال کیا جائے گا کہ وہ برابر مسلمان رہا ہے۔ لہٰذا دوبارہ قبولِ اسلام کے بعد اس کا تصرّف صحیح ہوگا۔

بَابُ الوَکَالَۃِ بِالخُصُومَۃِ وَالقَبضِ

(خصومت کرنے اور قبضہ کرنے کی وکالت کا بیان)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا کہ جو شخص وکیلِ خصومت ہو وہ وکیل قبضہ بھی ہوتا ہے۔ یہ ہماری رائے ہے لیکن امام زُفرؒ کو اس سے اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ مؤکّل صرف اس کے مقدمہ کی پیروی کرنے پر راضی ہے (کیونکہ اس نے اسی لیے اس کو وکیل مقرر کیا ہے کہ وہ عدالت میں اس کے دائر کردہ مقدمے کی پیروی کرے) لیکن مال پر قبضہ کرنا خصومت کے علاوہ چیز ہے۔ اور مؤکّل اس پر راضی نہیں۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ جو شخص کسی چیز کا مالک ہوتا ہے وہ اس چیز کے اتمام اور انتہا کا مالک بھی ہوتا ہے اور خصومت کی تکمیل اور اس کی انتہا قبضہ ہے۔

ہمارے مشائخ کے نزدیک آج کل فتویٰ امام زُفرؒ کے قول پر دیا جاتا ہے کیونکہ وکلاء میں خیانت کی مرض عام ہو گیا ہے۔ اور بسا اوقات

ایک شخص پر خصومت کے سلسلے میں تو اعتماد کیا جا سکتا ہے۔ لیکن مالی معاملات میں اسے قابلِ اعتماد خیال نہیں کیا جاتا۔ اور اس اصل مسئلے کی نظیر یہ ہے کہ جو شخص مطالبۂ قرض کے لیے وکیل ہو وہ اصل روایت کے مطابق قبضہ کا مالک بھی ہوتا ہے۔ کیونکہ لغوی طور پر تقاضۂ قرض قبضۂ قرض کے معنوں میں ہے۔ البتہ عُرف اس کے خلاف ہے اور لُغت پر عرف کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا مشائخ کرام کا فتویٰ یہ ہے کہ جو شخص مطالبۂ قرض کا وکیل ہو وہ قبضہ کا مالک نہیں ہوتا۔

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا کہ اگر دو شخص وکیل بالخصومۃ ہوں تو وہ دونوں متفقہ طور پر مال پر قبضہ کریں گے۔ کیونکہ مؤکل دونوں کی مجموعی امانت پر رضامند ہے۔ ان کی انفرادی امانت پر نہیں۔ اور قبضہ میں دونوں کا مل کر عمل کرنا بھی ممکن ہے۔ بخلاف خصومت کے جیسا کہ گزر چکا ہے (کہ عدالت میں دونوں کا اکھٹے طور پر خصومت کرنا ممکن نہیں اس سے شور و شغب پیدا ہوتا ہے)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وکیل بالقبض وکیل بالخصومت بھی ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر مدیُون کی طرف سے وکیل پر شہادت قائم کر دی گئی کہ مؤکل قرض وصول کر چکا ہے یا اس نے قرض سے مدیون کو بری کر دیا ہے تو امام صاحب کے نزدیک یہ شہادت قابلِ قبول ہو گی (یعنی وکیل اپنے مؤکل کے قائم مقام شمار ہوگا)

صاحبینؒ نے فرمایا کہ وکیل اس شہادت میں مدعا علیہ نہیں ہو سکتا۔ امام حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی روایت کیا ہے۔ کیونکہ قبضہ خصومت سے الگ چیز ہے۔ (لہٰذا وکیل بالقبض وکیل بالخصومۃ نہ ہوگا)

دوسری بات یہ ہے کہ مال کی وصولی کے بارے میں جس شخص پر اعتماد کیا جائے یہ ضروری نہیں کہ وہ خصومات میں بھی ماہرانہ بصیرت کا مالک ہو۔ لہٰذا مؤکل کی قبضہ پر رضا خصومت پر رضا شمار نہ ہوگی۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مؤکل نے اسے ملکیت حاصل کرنے کے لیے وکیل مقرر کیا ہے۔ کیونکہ قرضہ جات اپنی مثل چیز کے ذریعے ادا کیے جاتے ہیں اس لیے کہ عین قرض کا وصول کرنا متعذر ہے (کیونکہ مقروض نے جو روپیہ بطور قرض لیا تھا۔ اسے خرچ کر چکا ہے۔ بعینہٖ انہی روپوں کی واپسی ناممکن ہے بلکہ ان کی مثل ادا کیے جائیں گے)۔ اور اس مثل کو عین حق کی وصولی اس بناء پر قرار دیا جاتا ہے کہ ایک پہلو سے مثل بھی عین حق ہے۔ تو وکیل قبضہ کی مشابہت ایسے وکیل سے ہوگی جو شفعہ لینے کے لیے یا ہبہ سے رجوع کرنے کے لیے یا خریدنے کے لیے یا تقسیم کے لیے یا عیب کی وجہ سے مبیع واپس کرنے کے لیے وکیل مقرر کیا گیا ہے اور وکالت بالقبض کو وکالت بأخذ الشفعہ سے زیادہ مشابہت ہے کیونکہ وکیل بالقبض (مدیون کے مقابلے میں) قرضہ کی وصولی سے پہلے خصم ہوتا ہے جس طرح کہ وکیل

بالشفعہ مشتری کے مقابلے میں شفعہ لینے سے پہلے خصم ہوتا ہے۔ لیکن وکیل برائے خریداری خریدنے سے پہلے خصم نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مال کا مال سے تبادلہ چند حقوق کا مقتضی ہوتا ہے اور وکیل کو ان حقوق میں اصیل کی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ لہذا وہ صرف ان حقوق میں خصم ہوگا جو مبادلہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ (لہذا ثابت ہوا کہ وکیل بالقبض کو وکیل بالشفعہ سے زیادہ مشابہت ہے بہ نسبت وکیل بالشراء کے)

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا کہ جو شخص کسی عین پر قبضہ کرنے کے لیے وکیل مقرر کیا جائے۔ وہ وکیل بالخصومة نہ ہوگا کیونکہ وہ محض امین کی حیثیت رکھتا ہے اور کسی چیز پر قبضہ حاصل کرنا مبادلہ نہیں ہوا کرتا لہذا یہ وکیل قاصد کے مشابہ ہوگا (جو حقوقِ عقد کا ذمہ دار نہیں ہوتا)

حتّٰی کہ اگر کسی شخص نے ایک شخص کو اپنے غلام پر قبضہ کرنے کے لیے وکیل مقرر کیا اور جس شخص کے ہاتھ میں وہ غلام ہے اس نے گواہ قائم کردیے کہ مؤکّل غلام کو میرے ہاتھ فروخت کرچکا ہے۔ تو مؤکّل غائب کے آنے تک یہ معاملہ موقوف رہے گا اور یہ استحسان ہے۔ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ غلام کو وکیل کے سپرد کردیا جائے۔ کیونکہ شہادت ایسی صورت میں قائم ہوئی ہے جو خصم کے مقابلے میں نہیں (کیونکہ مؤکّل موجود نہیں اور جو شہادت خصم کے بالمقابل نہ ہو وہ

قابلِ قبول نہیں) لہٰذا اس شہادت کو قابلِ اعتبار نہ سمجھا جائے گا۔
استحسان کی وجہ یہ ہے کہ وکیل کا ہاتھ کوتاہ ہونے کی بنا پر اسے
خصم کی حیثیت حاصل ہوگی یعنی وہ غلام کو قبضہ میں لینے کا مدّعی ہے
مگر شہادت کے قیام کی وجہ سے قبضے میں اس کا ہاتھ کوتاہ ہوگیا۔ پس
وہ ہاتھ کوتاہ ہونے میں خصم ہے کیونکہ قبضہ حاصل کرنے میں وہ مؤکّل
کے قائم مقام ہے لیکن اس کے ہاتھ کو قبضہ سے روک دیا گیا۔ اگرچہ
اس شہادت سے بیع ثابت نہ ہوگی۔ حتّٰی کہ جب مؤکّل حاضر ہوگیا تو
بیع پر دوبارہ گواہی دلوائی جائے گی۔ تو اس کی صورت ایسی ہوگی جیسے
کہ غلام پر قابض شخص اس بات پر شہادت قائم کردے کہ مؤکّل نے
اس وکیل کو غلام کے قبضہ کی وکالت سے معزول کردیا ہے۔ تو اس
شہادت کو وکیل کے ہاتھ کو قبضہ سے روکنے کے لیے قبول کیا جاتا
ہے۔ ایسے ہی یہاں بھی گواہی قبول ہوگی (یعنی وکیل بالقبض کے خلاف
جو گواہی قائم ہوتی اس کا بیع کے ہونے یا نہ ہونے سے تعلّق نہیں
بلکہ وکیل بالقبض کو قبضہ سے روک دے گی۔ اسی طرح اگر قابض
نے وکیل کے معزول کیے جانے پر شہادت قائم کی تو اس سے وکیل
کا عزل ثابت نہ ہوگا البتہ قبضہ سے اس کا ہاتھ رک جائے گا)

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا کہ طلاق اور عتاق وغیرہ
کا بھی یہی حکم ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر عورت نے وکیل
کے مقابلے میں طلاق پر گواہ قائم کردیے اور غلام یا جاریہ نے وکیل

کے مقابلے میں عتاق پر شہادت قائم کردی۔ حالیکہ یہ وکیل انھیں لینے کے لیے آیا تھا۔ (یعنی شوہر نے زوجہ کو لانے کے لیے وکیل بھیجا تو عورت نے گواہی قائم کی کہ مرد تو مجھے طلاق دے چکا ہے یا آقا نے اپنا غلام یا جاریہ لانے کے لیے وکیل بھیجا۔ غلام یا جاریہ نے گواہ قائم کیے کہ آقا تو مجھے آزادی دے چکا ہے تو وکیل کے ہاتھ کو کوتاہ کرنے کے لیے یہ شہادت استحساناً قبول ہوگی یعنی وہ انھیں اپنے ساتھ نہیں لاسکتا طلاق اور عتاق کے سلسلے میں یہ شہادت معتبر نہ ہوگی)۔

یہ شہادت وکیل کے ہاتھ روکنے کے لیے استحساناً قبول کی جائے گی یہاں تک کہ مؤکل خود آجائے اور یہ طلاق و عتاق کے حق میں مؤثر نہ ہوگی (مؤکل کے آنے پر دوبارہ گواہی کا قیام ضروری ہوگا)

مسئلہ:- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر وکیل بالخصومت نے قاضی کی عدالت میں اپنے مؤکل کے خلاف کسی امر کا اقرار کیا تو وکیل کا اپنے مؤکل پر یہ اقرار جائز ہوگا۔ قاضی کے علاوہ کسی کے پاس جائز نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ اس کے از روئے استحسان قائل ہیں البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ وکیل وکالت سے خارج ہوجائے گا (اور اس کے بعد مال کو وکیل کے سپرد نہیں کیا جائے گا)۔

امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر قاضی کی مجلس کے علاوہ بھی مؤکل کسی بات کا اقرار کرے تو درست ہوگا۔

امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قاضی کی مجلس میں اقرار ہو

یا کسی اور جگہ دونوں صورتوں میں اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول بھی یہی تھا۔

امام زفرؒ کا قول قیاس کے مطابق ہے اس لیے کہ وکیل خصومت کے لیے مامور ہے اور خصومت کے معنی منازعت اور جھگڑے کے ہیں (یعنی خصم سے مخالفت پر حجت کرنا) اقرار اس کی ضد ہے۔ کیونکہ اقرار تو مسالمت، موافقت اور مصالحت کے لیے ہوتا ہے۔ اور کسی چیز کا حکم دیا جانا اس کی ضد کو شامل نہیں ہوا کرتا۔ اسی بناء پر وکیل کو صلح کرنے اور بَری کرنے کا اختیار نہیں ہوتا اور توکیل بالخصومۃ اس صورت میں بھی صحیح ہوتی ہے جب کہ اقرار کو مستثنیٰ کر دیا جائے۔ (اگر اقرار اس وکالت کا حصہ ہوتا تو اس کا استثناء صحیح نہ ہوتا)

اسی طرح اگر مؤکل نے اسے صرف اور مطلق جواب دینے کے لیے وکیل مقرر کیا تو یہ وکالت صرف جواب دہی تک محدود ہوگی کہ کہ جو خصومت اور مدافعت کی صورت میں ہو (مصالحت اور مسالمت نہ ہو) کیونکہ خصومات اور مقدمات میں اسی قسم کی جواب دہی کی عادت لوگوں میں جاری ہے۔ اسی بنار پر اس کام کے لیے بہتر سے بہتر شخص کو وکالت کے لیے منتخب کیا جاتا ہے (کہ جو خصومت میں مہارت رکھتا ہو)

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ توکیل بالخصومۃ قطعاً درست ہے (اس میں کسی کا اختلاف نہیں) اور اس وکالت کی صحت ہر اس چیز کو

شامل ہے جس کا مؤکّل قطعاً مالک ہے۔ (کیونکہ اگر مؤکّل کو کسی فعل کا اختیار ہی نہ ہو تو وہ اس فعل کی انجام دہی کے لیے وکیل بھی مقرر نہیں کر سکتا۔ تو اس وکالت میں ہر وہ فعل داخل ہے جس کا مؤکّل مجاز ہے) اور مؤکّل جس چیز کا مجاز ہے وہ مطلق جواب ہے کوئی خاص اقرار یا انکار بطور معیّن و مقرر نہیں ہوتا (یعنی مؤکّل کے لیے کوئی تخصیص نہیں کہ وہ فقط اقرار یا انکار کر سکتا ہے بلکہ چاہے تو اقرار کرے یا انکار تو وکیل کے لیے بھی یہ حق ثابت ہو گا)

اور یہاں مجاز کا طریقہ موجود ہے (کہ خصومت کے لفظ سے مطلق جواب مراد ہو) جیساکہ ہم ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے لہٰذا وکالت کی قطعی صحت کا قصد کرتے ہوئے وکالت بالخصومۃ سے مطلق جواب مراد لیا جائے گا۔

اگر مؤکّل نے وکالت سے اقرارِ وکیل مستثنیٰ کیا تو یہ استثناء امام ابو یوسفؒ کے نزدیک درست نہیں۔ کیونکہ مؤکّل کو اس بات کا اختیار نہیں (کہ وہ اقرار کو مستثنیٰ قرار دے)

امام محمدؒ صحتِ استثناء کے قائل ہیں کیونکہ صراحت کے ساتھ مؤکّل کا اقرار کو مستثنیٰ کرنا اس امر کی قوی دلیل ہے کہ وہ استثناء کرنے کا مالک ہے اور جب مؤکّل وکالت کو مطلق رکھے تو وکالت سب سے اولیٰ صورت پر محمول ہو گی۔

امام محمدؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ انھوں نے مدعی اور مدعا علیہ کے

وکیل میں فرق کیا ہے اور اقرار کے استثناء کو دوسری یعنی مدعا علیہ
کی صورت میں صحیح قرار نہیں دیا۔ کیونکہ مدعی کا دعویٰ ثابت ہو جانے
کی صورت میں مدعا علیہ تو اقرار اور ترکِ انکار پر مجبور ہوتا ہے۔
اور مدعی اقرار یا انکار میں مختار ہوتا ہے (لہٰذا اس کے وکیل کو بھی یہ
اختیار حاصل ہوگا)۔

جب یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی کہ توکیل بالخصومۃ سے
مطلق جواب مراد ہوگا تو ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وکیل مؤکّل کے
قائم مقام ہوتا ہے اور مؤکّل کا اقرار مجلسِ قضاء کے ساتھ مخصوص نہیں
ہوتا اسی طرح اس کے نائب کا اقرار بھی مجلس قضاء سے مخصوص
نہ ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کہتے ہیں کہ توکیل بالخصومۃ ایسی
جواب دہی کو شامل ہے جسے خصومت کے نام سے موسوم کیا جاتا
ہے حقیقۃً یا مجازاً۔ اور قاضی کی مجلس میں اقرار کرنا مجازی لحاظ سے
خصومت ہے۔ یا تو اس بناء پر کہ یہ جواب خصومت کے مقابلے میں
واقع ہوا ہے (جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ
بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ۔ اس آیت میں پہلے اعتداء کو صرف
دوسرے اعتداء کے مقابلہ میں لایا گیا ہے ورنہ تعدّی کا جواب
تعدّی نہیں کہلاتا) یا اس بناء پر کہ خصومت ہی اس اقرار کا سبب
بنی ہے (اور آپ کو معلوم ہے کہ سبب اور مسبّب میں علاقۂ مجازہ

پایا جاتا ہے۔ کفایہ) کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ جب مستحق نے تقاضا اور مطالبہ کیا تو ایسا ہی جواب دیا جائے گا جس کا وہ مستحق ہے اور وہ یہی جواب ہو سکتا ہے جو قاضی کی مجلس میں ہو۔ لہٰذا یہ جواب قاضی کی مجلس کے ساتھ مخصوص ہو گا۔ لیکن جب وکیل کے اقرار پر گواہ قائم کردیے گئے کہ اس نے قاضی کی مجلس میں الگ اپنے مؤکل پر اقرار کیا ہے تو وکیل وکالت سے محروم ہو جائے گا حتیٰ کہ مال اس کے سپرد کرنے کا حکم نہ دیا جائے گا۔ کیونکہ وکیل اپنی ہی بات میں تناقض پیدا کرنے والا ہے اور یہ وکیل ایسے ہو گا جیسے باپ یا وصی نے قاضی کی عدالت میں اقرار کر لیا تو صحیح نہ ہو گا اور مال اس کو نہ دیا جائے گا۔ (علامہ عینی شارح ہدایہ اس کی مثال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مثلاً باپ یا وصی نے نابالغ بچے کے لیے کسی چیز کا دوسرے پر دعویٰ کیا کہ صغیر کا مال اس کے ذمہ واجب الاداء ہے مگر مدعا علیہ نے انکار کیا۔ اور باپ یا وصی نے مدعا علیہ کے انکار کی تصدیق کر دی۔ تو یہ صغیر کے حق میں صحیح نہیں۔ اگر صغیر کے لیے مال کا ثبوت ہو گیا تو وہ مال باپ یا وصی کو نہیں دیا جائے گا۔ ان کا یہ اقرار اس لیے صحیح نہیں کہ صغیر کے مدعا علیہ کی تصدیق کرنے میں نظر شفقت کا پہلو مفقود ہے)۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر ایک شخص کسی طرف سے کچھ مال کا کفیل بنا۔ پھر صاحب دین نے اسے ہی اپنی

طرف سے قرض خواہ سے قرض وصول کرنے کے لیے وکیل بنادیا تو اس معاملہ میں وہ کبھی بھی وکیل نہیں بن سکتا۔ کیونکہ وکیل اسے کہا جاتا ہے جو دوسرے ـــــ کے لیے کام کرے لیکن اس صورت میں اگر ہم وکالت کو جائز قرار دیں تو وہ اپنی ذات کے لیے کام کرنے والا ہوگا کیونکہ اس سے وہ اپنی ہی ذات کو بری الذمہ کر لیتا ہے (یعنی کفالت کی بناء پر جو ذمہ داری اس پر عائد تھی وکیل بننے سے اس ذمہ داری سے بری ہو گیا) تو وکالت کا رکن معدوم ہو گیا (اور جب کسی عقد کا رکن ہی معدوم ہو گیا تو وہ عقد کہاں باقی رہا۔ وکالت میں دوسرے کے لیے کام کرنا رکن ہے اور یہاں وہ اپنی ذات کے لیے کام کر رہا ہے)۔

دوسری بات یہ ہے کہ وکالت کے لوازم میں سے یہ امر بھی ہے کہ اس کی بات تسلیم کی جائے کیونکہ وہ امین ہوتا ہے۔ لیکن اگر ہم اس وکالت کو صحیح قرار دیں تو اس صورت میں اس کا قول قابلِ قبول نہیں ہونا چاہیے (مثلاً وہ کہے کہ میں نے رقم وصول کر کے دی ہے تو اس کی بات نہ مانی جائے گی) کیونکہ وہ اپنی ذات کو بری کرنے والا ہوگا۔ لہٰذا اس چیز کے معدوم ہو جانے سے جو وکالت کے لوازم میں سے ہے وکالت باطل ہو جائے گی۔

اور یہ مسئلہ نظیر ہے اس مأذون غلام کی جو مقروض ہے اور جسے آقا نے آزاد کر دیا۔ تو آقا تمام قرض خواہوں کے لیے اس کی قیمت کا ضامن

ہوگا (یعنی جس قدر غلام کی قیمت ہے اس کے بقدر انھیں بطور ضمان ادا کرے) اور پورے قرض کے لیے غلام سے مطالبہ کرے پس اگر قرض خواہ آقا کو غلام سے مال قبض کرنے کے لیے وکیل بنادے تو یہ توکیل باطل ہوگی ۔ اس دلیل کی بناء پر جو ہم نے بیان کی ہے ۔ (یعنی وکیل دوسرے کے لیے کام کرتا ہے اور آقا کا یہ عمل اس کی اپنی ذات کے لیے ہوگا) ۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ وہ فلاں غائب شخص کی طرف سے قرضہ وصول کرنے کے لیے وکیل ہے مقروض نے بھی اس کی تصدیق کردی تو مقروض کو حکم دیا جائے گا کہ وہ قرض کی رقم اس کے حوالے کردے ۔ کیونکہ وکیل کی تصدیق کرنا اس کا اپنی ذات پر اقرار کرنے کے مترادف ہے ۔ لہٰذا جو کچھ وہ وکیل کو ——— ادا کرے گا وہ خالص اسی مدیون کا مال ہوگا ۔

اگر غائب حاضر ہوگیا اور اس نے وکیل کی وکالت کی تصدیق کردی تو خیر ورنہ مقروض قرض خواہ کو دوبارہ قرض ادا کرے گا ۔ کیونکہ جب اس نے وکالت سے انکار کیا تو حق کی وصولی ثابت نہ ہوئی ۔ انکارِ وکالت میں صاحبِ دین کا قول حلف کے ساتھ قابلِ قبول ہوگا اور ادا فاسد قرار پائے گی ۔

اور مدیون وکیل کی طرف رجوع کرے گا اگر مال اس کے ہاتھ میں باقی ہے کیونکہ وکیل کو دینے سے اس کی غرض یہ تھی کہ اس کا

ذمہ بری ہو جائے اور یہ غرض حاصل نہ ہو سکی تو اس کو قابض کا قبضہ توڑنے کا اختیار ہے۔

اگر وکیل کے ہاں وہ مال ضائع ہو چکا ہے تو مقروض اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ کیونکہ مقروض نے وکیل کی تصدیق کرنے میں اس امر کا اقرار کیا کہ وہ اس وصولی میں حق پر ہے اور حقیقت یہ ہے کہ مدیون اس مال کی وصولی میں مظلوم ہے (کہ قرضہ اس سے دھوکہ سے وصول کیا گیا) اور مظلوم کسی دوسرے پر ظلم نہیں کرتا (چونکہ وکیل کے پاس یہ مال اس کی کسی حرکت سے ضائع نہیں ہوا لہذا اس سے تاوان لینا ظلم ہوگا)۔

البتہ اگر مدیون اسے مال دیتے وقت ضامن بنا دے تو اسے واپس لینے کا حق ہوگا (مثلاً اس کی وکالت کی تصدیق کرتے ہوئے کہا۔ اگر قرض خواہ اس وکالت سے انکار کرکے دوبارہ وصولی کے لیے اصرار کرے تو تو ذمہ دار ہوگا لہذا تو مجھے ضامن دے کہ اگر صاحب مال نے دوبارہ وصول کیا تو یہ رقم مجھے واپس مل جائے گی اس صورت میں وہ وکیل سے واپس لے سکتا ہے کیونکہ جو چیز دوبارہ لی گئی ہے وہ اس صورت میں وکیل اور مدیون دونوں کے زعم کے مطابق قابل ضمان ہے۔ لہٰذا اس کا واپس کرنا واجب ہے اور یہ کفالت جائز ہوگی) اور یہ ایسی کفالت ہے کہ جو حالت قبضہ کی طرف منسوب ہے۔ پس یہ کفالت صحیح ہوگی اس کفالت کی طرح جو اس طرح کی جائے گی

کہ فلاں پر جو کچھ واجب ہو میں اس کا کفیل ہوں۔

اگر مذکورہ صورت میں مقروض نے وکیل کی تصدیق نہ کی (اور نہ تکذیب کی بلکہ اس بارے میں خاموش رہا) اور قرض کی رقم اس کے حوالے کر دی محض اس کے دعویٰ کرنے پر۔ اس صورت میں اگر صاحب مال مقروض سے وصولی کے لیے رجوع کرے تو مقروض وکیل سے واپس لینے کے لیے رجوع کرے گا کیونکہ اس نے اس کی وکالت کی تصدیق نہیں کی بلکہ صاحب مال سے اجازت کی امید پر اس نے قرض ادا کیا۔ لیکن جب اس کی امید منقطع ہو گئی تو وکیل کی طرف رجوع کرے گا۔ اسی طرح اگر وکیل کی تکذیب کرتے ہوئے اسے قرض ادا کر دیا (تو بھی اس سے اپنا قرض واپس لے گا) اور مذکورہ دلیل کی بناء پر یہ صورت زیادہ ظاہر ہے۔

ان مذکورہ چاروں صورتوں میں مقروض کو یہ اختیار نہیں کہ دیے ہوئے مال کی واپسی کا مطالبہ کرے یہاں تک کہ غائب شخص واپس نہ آجائے۔ کیونکہ جو کچھ ادا کیا جا چکا ہے وہ غائب شخص کا حق بن چکا ہے۔ یا تو ظاہری طور پر (یعنی ظاہر یہی ہے کہ صاحب مال نے اسے وکیل مقرر کیا ہو گا) یا احتمالی طور پر (یعنی یہ احتمال ہے کہ شخص غائب نے اسے وکیل مقرر کیا ہو) تو یہ صورت ایسے ہو گئی جیسے مقروض نے کسی فضولی شخص کو مال دے دیا ہو اس امید پر کہ صاحب مال اسے اجازت دے دے گا۔ تو غائب شخص کے آنے سے پہلے اسے فضولی سے واپس کرنے کا حق نہیں ہوتا اس احتمال کی بناء پر کہ شاید صاحب مال اسے اجازت

دے دے۔

دوسری بات یہ ہے کہ جو شخص کسی مقصد اور غرض کے مدنظر کوئی تصرف کرتا ہے تو اس کے لیے یہ مناسب نہیں کہ وہ خواہ مخواہ اپنے اس تصرف کو باطل کر دے جب تک کہ اسے اس غرض کے حصول سے کامل ناامیدی نہ ہو جائے۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر ایک شخص نے کہا کہ میں ودیعت رکھوانے والے کی طرف سے ودیعت وصول کرنے کے لیے وکیل ہوں اور مودَع (جس کے پاس امانت رکھی گئی ہے) نے اس کی تصدیق کر دی۔ تو مودَع کو امانت کے سپرد کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ کیونکہ امین کا تصدیق کرنا غیر کے مال پر اقرار ہے (اس لیے کہ امانت اس کی ملکیت نہیں بلکہ دوسرے کی ملکیت ہے) بخلاف قرض کے (کیونکہ اس صورت میں اقرار کا ثمرہ اس کے اپنے مال پر مترتب ہوتا ہے۔ اور تصدیق کرنے کے بعد وہ اپنی ملکیت سے مال ادا کرتا ہے۔ مگر امانت کی یہ کیفیت نہیں)

ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ اس کا والد وفات پا گیا ہے اور فلاں شخص کے پاس میرے باپ نے جو امانت رکھی ہے وہ میرے لیے بطور میراث چھوڑ گیا ہے نیز میرے علاوہ اور دوسرا کوئی وارث نہیں۔ مودَع نے اس کے دعویٰ کی تصدیق کر دی تو مودَع کو حکم دیا جائے گا کہ وہ امانت اس کے سپرد کر دے۔ کیونکہ مودِع کی موت کے بعد اب مال اس کا نہیں رہا (بلکہ ورثاء کا ہے) تو اس صورت میں مدعی اور مودَع دونوں اس

امر پر متفق ہیں کہ یہ امانت وارث کا مال ہے۔

اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ اس نے صاحب مال سے ودیعت کو خرید لیا ہے اور مودَع نے اس کی تصدیق کر دی تو بھی مودَع کو حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ امانت کو مدعی کے سپرد کر دے کیونکہ ودیعت رکھوانے والا جب تک زندہ ہے یہ تصدیق دوسرے کے مال پر اقرار کے مترادف ہوگی کیونکہ صاحب امانت میں اہلیت ملکیت موجود ہے۔ لہٰذا صاحب امانت کے مقابلے میں مدعی اور مودَع کی بات کی تصدیق نہیں کی جائے گی کہ صاحب امانت نے یہ مال مدعی کے ہاتھ فروخت کر دیا ہے۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر کسی شخص نے مال پر قبضہ کرنے کے لیے وکیل مقرر کیا لیکن مقروض نے دعویٰ کیا کہ صاحب مال اپنا قرض پہلے ہی وصول کر چکا ہے تو مقروض سے کہا جائے گا کہ وہ مال مدعی کو ادا کرے کیونکہ دونوں کی باہمی تصدیق سے وکالت ثابت ہوگئی۔ اور قرض کی وصولی صرف دعویٰ کر دینے سے ثابت نہیں ہوتی۔ لہٰذا صاحب حق کے حق کو مؤخر نہیں کیا جائے گا۔

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اور یہ مقروض صاحب مال کا پیچھا کرے گا اور اس سے حلف لے گا تاکہ مقروض کی جانب کی بھی رعایت ہو اور وکیل سے قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ وہ تو صاحب مال کا نائب ہے (اور نائب کے لیے حلف ضروری نہیں ہوتا اسے کیا علم کہ صاحب دین نے مال وصول کر لیا ہے یا نہیں)۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا اگر کسی شخص نے خرید کردہ باندی میں عیب پاکر کسی شخص کو واپس کرنے کے لیے وکیل مقرر کیا لیکن بائع نے دعویٰ کیا کہ مشتری اس عیب کے باوجود خریدپر رضامند تھا۔ تو وکیل بائع کو واپس نہیں کرسکتا جب تک کہ مشتری سے حلف نہ لیا جائے بخلاف قرض کے مسئلہ کے (یعنی مسئلہ دین میں مقروض کو حکم دیا جاتا تھا کہ وکیل کو قرض ادا کردے اور قرض خواہ سے حلف نہیں لیا جاتا تھا کہ میں نے قرض وصول نہیں کیا۔ ان دونوں صورتوں میں فرق ہے) کیونکہ مسئلہ دین میں تدارک ممکن ہے بایں طور کہ جب قرض خواہ کے قسم سے انکار کرنے پر خطا ظاہر ہو جائے تو جو کچھ وکیل نے وصول کیا ہے اس سے واپس لیا جا سکتا ہے مگر دوسری صورت یعنی عیب مبیع کی صورت میں تدارک ممکن نہیں۔ کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر قاضی نے بیع فسخ کر دی تو وہ برابر فسخ رہیگی اگرچہ خطا ظاہر ہو جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے (کہ قضاءِ قاضی ظاہراً و باطناً نافذ ہوتی ہے) اور قضاءِ قاضی کے بعد امام صاحب کے نزدیک مشتری سے قسم نہیں لی جائے گی۔ کیونکہ فیصلۂ فسخ کے بعد قسم لینے کا کیا فائدہ؟ اور صاحبینؒ کے نزدیک مشائخ نے فرمایا کہ بصورتِ قرض اور بصورتِ عیب مبیع دونوں صورتوں میں یکساں جواب ہونا چاہیے اور واپسی کے حکم میں التواء سے کام نہ لیا جائے (یعنی وکیل کو قرض دلوایا جائے اور بائع کو مبیع واپس کر دیا جائے) اس لیے کہ صاحبینؒ

کے نزدیک دونوں صورتوں میں تدارک ممکن ہے کیونکہ جب خطا ظاہر ہو جائے تو حکمِ قضا باطل ہو جاتا ہے۔

بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ بات زیادہ صحیح ہے کہ دونوں صورتوں میں واپسی کے بارے میں تاخیر سے کام لیا جائے کیونکہ امام ابو یوسفؒ مقروض اور بائع کی مصلحت کے پیشِ نظر انتظار اور التواء کا اعتبار کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ مشتری سے قسم لی جائے۔ بشرطیکہ وہ بائع کے دعویٰ کے بغیر حاضر ہو۔ لہٰذا اس مصلحت کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے مہلت دی جائے گی (ممکن ہے کہ وکالتِ قرض کی صورت میں شاید صاحب مال انکار کر دے یا وکالتِ بیع کی صورت میں شاید مشتری سے عیب پر رضا مندی کا ثبوت ہو جائے تو قاضی کا فیصلہ منسوخ ہو جائے گا۔ لہٰذا فیصلہ مؤخر ہو جائے گا تاکہ قاضی کے فیصلہ کی حفاظت کی جا سکے)

مسئلہ: - امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا ہے۔ ایک شخص نے دوسرے کو دس درہم دیئے کہ انھیں میرے اہل و عیال پر خرچ کرو۔ اس شخص نے اپنے پاس سے دس درہم خرچ کر دیئے تو دس درہم ان دس درہموں کے عوض ہوں گے۔ کیونکہ وکیل بالانفاق وکیلِ شراء کی طرح ہوتا ہے اور اس کا حکم وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں اور جو ہم دلائل سے ثابت کر چکے ہیں تو اس وکیل کا جو خرچ کرنے کے لیے مقرر کیا گیا ہے، بھی یہی حکم ہے۔

بعض مشائخ نے کہا کہ یہ استحسان ہے اور قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وکیل کے لیے دراہم کا بدلنا جائز نہ ہو اور وہ اپنے دراہم خرچ کرنے میں بھلائی اور احسان کرنے والا شمار ہو (اور مؤکل سے لیے ہوئے درہم واپس کر دیے)۔

بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ استحسان و قیاس صرف اداءِ قرض کی صورت میں ہوتے ہیں۔ کیونکہ قرض کی ادائیگی خریداری کے معنی میں نہیں ہوتی البتہ انفاق (یعنی مؤکل کے اہل و عیال پر خرچ کرنا) خریداری کے معنی کو شرعی طور پر متضمن ہوتا ہے۔ لہٰذا قیاس اور استحسان کو اس میں کوئی دخل نہ ہوگا۔ وَاللّٰہُ اَعْلَمُ بِالصَّوَاب (مثلاً مدیون نے ایک شخص کو ہزار درہم قرض کی ادائیگی کے لیے دیے وکیل نے اپنے پاس سے ہزار درہم ادا کر دیے تو اب وکیل قیاس کے پیشِ نظر احسان کرنے والا ہے اور مقروض کے دیے ہوئے ہزار درہم اسے واپس کر دینے چاہئیں۔ لیکن استحسان کے پیشِ نظر اسے واپسی ضروری نہیں۔ کیونکہ اداءِ قرض خرید نہیں کہ ثمن وکیل کے ذمہ واجب ہو جائے اور وہ ان کی مثل ادا کرے۔ کیونکہ اگر ہم احسان کرنے والا شمار نہ کریں تو ہم اس کے ذمہ قرض لازم نہیں کر سکتے کہ وہ ہزار درہم کی ادائیگی مؤکل کو کر دے۔ لہٰذا ہم نے قیاس کے مدِنظر اُسے احسان کرنے والا قرار دیا۔ لیکن انفاق کی صورت میں خرچ کرنا خرید کو متضمن ہے۔ کیونکہ وکیل ان دس دراہم سے کوئی چیز خرید کر مؤکل کے گھر

دے گا۔ اور خریدسے جو ثمن اس کے ذمے واجب ہوا ہے۔
وہ بعینہٖ وہ درہم نہیں بلکہ ان کے مثل ہیں۔ لہٰذا اپنے ہاں سے
دیتے ہیں بھی قیاس کے مدّنظر احسان کرنے والا نہ ہوگا۔ علّامہ
عینی شارح ہدایہ)

بَابُ عَزْلِ الْوَكِيْلِ

(وکیل کو معزول کرنے کا بیان)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مؤکّل کو اختیار ہے کہ وکیل کو وکالت سے معزول کر دے کیونکہ وکالت مؤکّل کا حق ہے اور اُسے یہ اختیار ہے کہ اپنے حق کو باطل کر دے البتہ اگر وکالت کے ساتھ کسی غیر کا حق متعلق ہو تو اس کی رضا مندی کے بغیر وکیل کو معزول نہیں کر سکتا۔ مثلاً وہ مدعا علیہ کی طرف سے وکیل بالخصومۃ ہو ایسے مطالبے کی بنا پر جو طالب یعنی مدعی کی طرف سے ہے (مثلاً مدعی کی استدعا پر مدعا علیہ نے وکیل بالخصومۃ پیش کیا تو اس وکیل کو مؤکّل مدعی کی رضامندی کے بغیر معزول نہیں کر سکتا) کیونکہ اس سے غیر کے حق کا باطل کرنا لازم آتا ہے۔ اور یہ وکالت (یعنی جس کا مطالبہ مدّعی کی طرف سے ہو) اس وکالت کی طرح ہوگی جس کو عقدِ رہن متضمّن ہوتا ہے۔ (مثلاً ا نے ب سے ایک ہزار روپیہ قرض لیا اور اپنا باغ اس کے پاس بطور رہن رکھ دیا۔ پھر دونوں نے باہمی اتفاق سے یہ باغ ایک تیسرے عادل

شخص ج کی نگرانی میں دے دیا۔ ا نے ب کی خواہش کے مطابق ج کو وکیل مقرر کیا کہ اگر ا دو سال کے اندر قرض ادا نہ کرے تو ج باغ کو فروخت کرکے اس کا قرض ادا کردے تو یہ ایسی وکالت ہے جو رہن کو متضمن ہے۔ جس سے مرتہن کا حق متعلق ہے۔ اگر ا اس وکیل کو معزول کرنا چاہے تو ایسا نہیں کرسکتا کیونکہ اس سے غیر یعنی ب کے حق کا ابطال لازم آتا ہے اسی طرح قاضی کی عدالت میں مدعی کی درخواست پر مدعا علیہ نے وکیل بالخصومۃ دیا تو مدعی کی رضامندی کے بغیر اسے معزول نہیں کرسکتا۔ یہاں دو شرائط کا ذکر ہے۔ اول طلب اور استدعا کی شرط کہ مدعی کی طرف سے اس وکالت کی درخواست کی جائے۔ اگر درخواست نہ کی جائے تو موکل کسی کی رضامندی حاصل کیے بغیر اسے معزول کرسکتا ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ مدعی کی طرف سے اس وکالت کی طلب ہو اس لیے کہ اگر طلب مدعا علیہ کی طرف سے ہو اور وکیل مقرر کرنے والا مدعی ہو تو وہ اس وکیل کو معزول کرسکتا ہے کیونکہ اس صورت میں کسی کے حق کا ابطال لازم نہیں آتا لیکن جب وکیل مدعی کی درخواست پر مدعا علیہ کی طرف سے مقرر کیا گیا ہو تو مدعا علیہ کے اس وکیل کو معزول کرنے کی صورت میں مدعی کا حق باطل ہوتا ہے کفایہ شرح ہدایہ)

مسئلہ: امام قدوری نے فرمایا اگر وکیل تک اپنے معزول ہونے کی خبر نہ پہنچی تو اس کی وکالت باقی ہوگی اور اسے معزولی کا علم ہونے تک اس کا تصرف جائز ہوگا اس لیے کہ معزول کرنے میں وکیل کو نقصان پہنچانا

ہے کیونکہ یا تو اس کی ولایت کو باطل کیا جاتا ہے یا اس لیے کہ عقد کے حقوق وکیل کی طرف راجع ہوتے ہیں اور وکیل بالشراء کی صورت میں خرید کردہ چیز کی قیمت مؤکل کے مال سے ادا کرنا ہوتی ہے یا وکیل بالبیع کی صورت میں مبیع کو مشتری کے سپرد کرنا ہوتا ہے اور دونوں صورتوں میں اگر اسے معزول کر دیا جائے تو وہ قیمت یا مبیع کا ضامن ہوگا جس سے لامحالہ اسے نقصان پہنچتا ہے۔ (یہ صورت تب ہے کہ جب اسے معزولی کا علم نہ ہو) اور وجہ اول (کہ ولایت کو باطل کرنا لازم آتا ہے جو باعث ضرر ہے) کی بناء پر اس حکم میں وکیل بالنکاح اور دوسرا وکیل (جیسے وکیل بالطلاق یا عتاق وغیرہ) برابر ہے۔ اس سلسلے میں خبر دینے والے کا عدد یا عدالت کی شرط کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔ اب ہم ان شرائط کا اعادہ نہیں کریں گے (یعنی خبر دینے والے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں یا ایک متقی اور عادل قسم کا مخبر ہو)۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مؤکل کی موت یا اس کے ایسے جنون کے ساتھ جو دائمی ہے مجنون ہو جانے سے یا اس کے مرتد ہو کر دارالحرب سے لاحق ہو جانے سے وکالت باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ توکیل غیر لازم قسم کا تصرف ہے۔ لہٰذا اس کے دوام اور بقاء کے لیے وہی حکم ہوگا جو اس کی ابتداء کے لیے ہوتا ہے۔ وکیل کے تصرف کے لیے ضروری ہے کہ مؤکل کے امر بالتوکیل کو دوام و قیام ہو۔ اور حال یہ ہے کہ وہ امر ان مذکورہ عوارض کی بناء پر باطل ہو چکا ہے (اس مقام کی توضیح یہ

ہے کہ توکیل کوئی ایسا تصرف نہیں کہ جو ایک مرتبہ کرنے سے ہمیشہ کے لیے لازم ہوجائے۔ بلکہ مؤکل یا وکیل دونوں کو اس کے فسخ کا اختیار ہوتا ہے۔ جب توکیل کے تصرف کی نوعیت کا علم ہوگیا تو اب معاملہ یہ ہوا کہ توکیل کی ابتداء کے لیے جس امر کی ضرورت ہوتی ہے توکیل کی بقا کے لیے بھی اسی امر کی ضرورت ہوتی ہے۔ ابتدائے توکیل میں مؤکل کا حکم ضروری ہوتا ہے کہ وہ دوسرے کو وکیل مقرر کرنے کا حکم دے تو جب تک مؤکل کا حکم باقی ہوگا وکالت بھی باقی رہے گی۔ لیکن جب مؤکل مرگیا تو اس کا حکم بھی ختم ہوگیا اور وکالت بھی جاتی رہی۔ اسی طرح دائمی جنون اور مرتد ہوکر دارالحرب میں چلے جانے سے بھی حکم معدوم ہوجاتا ہے لہذا وکالت بھی باطل ہوجائے گی)

متن میں امام قدوری نے جنون مطبق یعنی دائمی جنون کی شرط عائد کی ہے۔ کیونکہ وہ جنون جو قلیل وقت کے لیے ہو وہ بے ہوشی کی طرح ہوتا ہے۔ (اور بے ہوش ہونے سے وکالت باطل نہیں ہوتی)

امام ابو یوسف کے نزدیک جنون مطبق کی کم از کم حد ایک ماہ ہے۔ اس مدت پر قیاس کرتے ہوئے جس سے روزہ ساقط ہو جاتا ہے (یعنی اگر ایک شخص پر پورے ماہِ رمضان میں جنون طاری رہے تو اس شخص سے روزے ساقط ہوجاتے ہیں اور اس پر قضا لازم نہیں ہوتی)

امام ابو یوسف سے ایک روایت میں یہ بھی منقول ہے کہ وہ جنون

جوایک دن رات سے زائد ہو مطبق ہوگا۔ کیونکہ اس قدر جنون سے پانچوں نمازیں ساقط ہو جاتی ہیں تو وہ میت کی طرح ہوگیا (لہذا اس کا دنیوی تصرّف یعنی وکیل مقرر کرنا وغیرہ بھی ساقط ہوگا)

امام محمدؒ نے جنون مبطق کی مدت ایک مکمل سال مقرر کی ہے۔ کیونکہ ایک سال کے جنون سے تمام عبادات ساقط ہو جاتی ہیں (یعنی نماز، روزہ، حج اور زکواۃ وغیرہ۔ اگر جنون سال سے کم ہو تو زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی۔ لہذا یہ جنون موت کے معنی میں نہ ہوگا) تو احتیاط کے مدِنظر اس مدت سے اندازہ کیا گیا۔

مشائخ کرام نے فرمایا کہ متن میں دارالحرب کے ساتھ لاحق ہونے کا جو حکم بیان کیا گیا ہے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ کیونکہ امامؒ کے نزدیک مرتد کے تصرّفات موقوف ہوتے ہیں اسی طرح اس کی وکالت بھی موقوف ہوگی اگر وہ پھر اسلام لے آیا تو اس کے تصرّفات نافذ ہوں گے۔ لیکن اگر ارتداد کی بناء پر قتل کر دیا گیا یا دارالحرب سے لاحق ہوگیا تو اس کی وکالت باطل ہو جائے گی۔

امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مرتد کے تصرفات نافذ رہتے ہیں پس اس کی وکالت بھی باطل نہ ہوگی۔ ہاں اگر مر جائے یا ارتداد کی بناء پر اسے قتل کر دیا جائے یا حاکم کی طرف سے اس کے دارالحرب سے لاحق ہونے کا فیصلہ کر دیا جائے (تو اس کے تصرفات ختم ہو جاتے ہیں۔ لیکن امام صاحب کے نزدیک فیصلہ کے بغیر ہی

صرف دارالحرب سے لحوق کے ساتھ وکالت باطل ہو جاتی ہے) کتاب السیر میں یہ بحث گزر چکی ہے (کہ امام محمدؒ کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف اور صاحبینؒ کے نزدیک نافذ ہوتے ہیں)

اگر مؤکل عورت ہو اور مرتد ہو جائے تو اس کا وکیل وکالت پر باقی ہوگا یہاں تک کہ وہ عورت مر جائے یا دارالحرب سے لاحق ہو جائے کیونکہ عورت کا ارتداد اس کے معاملات و عقود میں مؤثر نہیں ہوتا جیسا کہ کتاب السیر میں بیان کیا جا چکا ہے (کیونکہ مرتدہ عورت قتل نہیں کی جاتی)۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا اگر مکاتب نے کسی کو وکیل بنایا اور وہ ادائے کتابت سے عاجز ہو گیا۔ یا ایسے غلام نے جس کو تجارت کی اجازت تھی کوئی وکیل بنایا لیکن اس کو تجارت کرنے سے روک دیا گیا یا دو شریکوں نے وکیل بنایا لیکن پھر وہ شراکت سے علیحدہ ہو گئے تو ان تمام صورتوں میں وکالت باطل ہو جائے گی۔ وکیل کو اس کا علم ہو یا نہ ہو اس کی دلیل ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ وکالت کی بقا اس امر پر موقوف ہے کہ وکالت کے لیے مؤکل کا حکم قائم و باقی ہو۔ لیکن مذکورہ تینوں صورتوں میں مؤکل کا حکم باطل ہو چکا ہے۔ عبد ماذون کو روک دیے جانے کی بنا پر۔ مکاتب کے ادائے کتابت سے عاجز آ جانے کی وجہ سے اور شرکاء کے الگ الگ ہو جانے کے سبب سے۔

ان تمام صورتوں میں اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وکیل کو معزولی کا علم ہوا ہو یا نہ ہوا ہو کیونکہ یہ عزل حکمی ہے (یعنی شرع کے حکم کے پیش نظر خود بخود معزول ہو جاتا ہے جیسے کہ مؤکّل کی موت کی صورت میں وکیل خود بخود معزول ہو جاتا ہے اسے علم ہو یا نہ ہو) لہذا عزل وکیل کے علم پر موقوف نہ ہوگا جیسے کہ وکیل بالبیع خود بخود معزول ہو جاتا ہے جب کہ مؤکّل اس چیز کو خود فروخت کر دے (جس کی فروخت کے لیے اس نے وکیل مقرر کیا تھا اور اس میں وکیل کو علم ہونا شرط نہیں)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا جب وکیل فوت ہو جائے یا اس پر دائمی جنون طاری ہو جائے تو اس کی وکالت باطل ہو جائے گی کیونکہ اس کی موت یا جنون کے بعد اس کا مامور ہونا صحیح نہ رہا۔ اگر وکیل مرتد ہو کر دارالحرب سے لاحق ہو گیا تو اس کا تصرّف کرنا جائز نہ ہوگا یہاں تک کہ وہ دارالاسلام کی طرف مسلمان ہو کر لوٹ آئے۔

صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ مسلمان ہو کر لوٹ آنے سے تصرّف کا جائز ہونا امام محمدؒ کا مسلک ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وکالت عود نہ کرے گی۔

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکالت اطلاق اور اجازت کا نام ہے۔ کیونکہ وکالت کا مقصد موانع کو دور کرنا ہوتا ہے (یعنی وکیل کو

مؤکل کے معاملات میں تصرف کرنے کی شرعی طور پر ممانعت ہوتی ہے جب اس نے وکالت کی بناء پر ممانعت دور کردی تو وکیل کو تصرف کی اجازت حاصل ہوگئی اور اب وہ مؤکل کے معاملات میں تصرف کرنے کا مجاز ہے)

رہا وکیل تو وہ ان اوصاف کی وجہ سے تصرف کرنے کا مجاز ہوتا ہے جو اس کی ذات سے قائم ہیں (جیسے حریت۔ عقل اور بلوغ) اور وہ صرف اس وجہ سے تصرف سے عاجز ہوا ہے کہ وہ دار الحرب سے جالاحق ہوا ہے اور تباین دارین (یعنی دار الاسلام اور دار الحرب دو الگ دار ہیں ایک میں ہوتے ہوئے دوسرے میں تصرف نہیں کیا جا سکتا) تصرفات سے مانع ہے۔ پس جب یہ عجز اور عارضہ زائل ہوگیا یعنی وہ مسلمان ہوکر دار الاسلام میں لوٹ آیا درآنحالیکہ مؤکل کی طرف سے اجازت باقی ہے تو وہ پھر وکیل ہوگیا جیسے کہ پہلے تھا۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکالت تصرف کو نافذ کرنے کی ولایت اور قدرت کا نام ہے (یعنی ولایت تصرف نہیں بلکہ تصرف نافذ کرنے کی ولایت کا نام وکالت ہے۔ یعنی وکیل کو تصرف کے نفاذ کا مالک بنایا جاتا ہے اصل تصرف کا مالک نہیں بنایا جاتا کیونکہ اصل تصرف کی ولایت تو خود اپنی اہلیت کی بناء پر ہے (کیونکہ وہ آزاد، عاقل اور بالغ ہے) اور ان تصرفات کو نافذ کرنے کی ولایت اس ملک کی وجہ سے ہے جو مؤکل کی توکیل سے

اس کو حاصل ہوئی ہے۔ اور دار الحرب میں لاحق ہو جانے کی بناء پر گویا وہ مُردوں کی صف میں شامل ہو گیا اور اس کی ولایت باطل ہو گئی اور یہ ولایت پھر لوٹ کر حاصل نہ ہو گی۔ جیسے کہ مرتد آقا کی ملک اُمِّ ولد اور مدبّر میں یعنی اگر وکیل مرتد ہو کر دار الحرب میں چلا گیا اور حاکم نے اس کے لحوق کا فیصلہ دے دیا تو دار الاسلام میں اس کی اُمِّ ولد اور اس کا مدبّر غلام آزاد ہو جائے گا۔ اگر کچھ عرصہ بعد آقا دوبارہ مسلمان ہو کر دار الاسلام میں لوٹ آئے تو اُمِّ ولد اور مدبّر اس کی ملکیت میں نہ آئیں گے۔

اگر مُوکّل مسلمان ہو کر دار الاسلام میں لوٹ آیا حالانکہ وہ مرتد ہو کر دار الحرب سے لاحق ہو چکا تھا۔ تو ظاہر الروایت کے مطابق وکالت عود نہ کرے گی۔ امام محمدؒ سے منقول ہے کہ وکالت عود کر آئے گی۔ جیسا کہ ان کا وکیل کے بارے میں خیال ہے کہ اس کے مسلمان ہو کر دوبارہ دار الاسلام میں لوٹ آنے سے وکالت عود کر آتی ہے۔

ظاہر الروایت کی بناء پر دونوں صورتوں میں امام محمدؒ کے نزدیک فرق یہ ہے کہ مُوکّل کے حق میں وکالت کا دارومدار ملک پر ہوتا ہے اور دار الحرب میں چلے جانے کی وجہ سے یہ ملک زائل ہو گئی ہے اور وکیل کے حق میں وکالت کا دارومدار ان اوصاف پر ہوتا ہے جو اس کے ساتھ قائم ہیں (حریت۔ عقل و بلوغ) اور یہ اوصاف

اس کے دار الحرب میں چلے جانے کے بعد بھی قائم رہتے ہیں۔ (لہذا دار الحرب سے واپس آکر بطور وکیل تصرف کر سکتا ہے)

مسئلہ:- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر کسی شخص نے ایک شخص کو کسی کام کے لیے وکیل مقرر کیا لیکن اس نے جس کام کے لیے وکیل مقرر کیا تھا اس کام کو خود سر انجام دے دیا۔ تو وکالت باطل ہو جائے گی امام قدوریؒ کا یہ قول کئی صورتوں کو شامل ہے۔

مثلاً اس نے اپنا غلام آزاد کرنے کے لیے وکیل مقرر کرے یا اپنے غلام کو مکاتب بنانے کے لیے وکیل مقرر کرے۔ لیکن وکیل کے تصرف کرنے سے پہلے ہی مؤکل خود غلام کو آزاد کر دے یا اپنے غلام سے عقد کتابت کرے یا کسی عورت سے نکاح کرنے کے لیے اسے وکیل بنائے۔ یا کسی چیز کی خرید کے لیے وکیل مقرر کرے لیکن وہ اس عورت سے خود ہی نکاح کرلے یا مطلوبہ چیز کو خود خرید لے یا اپنی عورت کو طلاق دینے کے لیے وکیل مقرر کرے لیکن وکیل کے اقدام سے پہلے ہی وہ خود اپنی زوجہ کو تین یا ایک طلاق دے دے اور اس کی عدت گزر جائے یا اپنی عورت سے خلع کرنے کے لیے وکیل مقرر کرے مگر اس سے خود ہی خلع کرلے (تو ان تمام مذکورہ صورتوں میں وکالت باطل ہو جائے گی) کیونکہ جب اس نے خود ہی تصرف کر لیا تو اب وکیل کے لیے تصرف کرنا ممکن نہ رہا۔ لہذا وکالت باطل اور بے کار ہو گئی۔ حتیٰ کہ مؤکل نے اگر مذکورہ عورت سے بذاتِ خود نکاح کر لیا اور اُسے بائنہ کر دیا۔ تو اب وکیل کے لیے

یہ جائز نہ ہوگا کہ دوبارہ اس عورت کا اس مؤکّل سے نکاح کرائے کیونکہ مؤکّل کی ضرورت اور حاجت پہلے نکاح سے پایۂ تکمیل کو پہنچ چکی ہے بخلاف اس صورت کے کہ جب وکیل خود اس عورت سے نکاح کرے اور پھر اسے طلاق دے کر بائنہ کردے تو اس کے لیے جائز ہوگا کہ اس کا نکاح مؤکّل سے کرادے کیونکہ ابھی تک مؤکّل کی ضرورت باقی ہے۔

اسی طرح اس صورت میں بھی وکالت باطل ہوگی کہ جب لسے اپنے غلام کی فروخت کے لیے وکیل مقرر کرے پھر اسے بذات خود فروخت کردے اگر قاضی کے فیصلہ کرنے سے وہ غلام کسی عیب کی بناء پر مؤکّل کو واپس کردیا گیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وکیل کے لیے جائز نہ ہوگا کہ اس غلام کو دوبارہ فروخت کرے کیونکہ مؤکّل کے بذات خود فروخت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے وکیل کو تصرّف سے روک دیا ہے تو یہ صورت وکیل کو معزول کرنے کی طرح ہوگی۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وکیل اس غلام کو دوبارہ فروخت کرسکتا ہے اس لیے کہ وکالت باقی ہے۔ کیونکہ وکالت نام ہے اطلاق واجازت کا (اور یہ اجازت وکیل میں اہلیت تصرّف کی وجہ سے باقی ہے) اور مؤکّل کے خود تصرف کرنے کی وجہ سے جو مانع پیش آیا تھا وہ زائل ہو چکا ہے۔

بخلاف اس صورت کے کہ جب لسے ہبہ کے لیے وکیل مقرر کرے اور پھر بذات خود ہبہ کرکے رجوع کرلے تو وکیل کو دوبارہ ہبہ کرنے

کا حق حاصل نہ ہوگا۔ کیونکہ ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ سے رجوع کرنے میں مختار ہے اور ہبہ سے رجوع کرنا اس امر کی دلیل ہوگا کہ اسے ہبہ کرنے کی ضرورت نہیں (ورنہ ہبہ سے رجوع نہ کرتا)

لیکن عیب کی بناء پر قاضی کے فیصلہ سے فروخت کردہ غلام کا واپس کیا جانا اس کی رضامندی سے نہیں ہوا تو یہ واپسی اس بات کی دلیل نہ ہوگی کہ غلام کو فروخت کرنے کی ضرورت پوری ہوچکی ہے۔ لہٰذا جب غلام مؤکل کی سابقہ ملکیت میں واپس آگیا تو وکیل اسے دوبارہ فروخت کرسکتا ہے۔ وَاللّٰهُ تَعَالیٰ اَعْلَمُ۔

کِتَابُ الدَّعْوٰی

(دعویٰ کے بیان میں)

دعویٰ اسم ہے اس کی مصدر اِدّعاء ہے اِدَّعٰی زَیْدٌ عَلٰی بَکْرٍ مَالاً۔ یعنی زید نے بکر پر مال کا دعویٰ کیا۔ زید مدعی، بکر مدعا علیہ اور مال مدّعٰی کہلاتا ہے۔ دعویٰ میں الف تانیث کے لیے ہے۔ اس پر تنوین نہیں آتی۔ اس کی جمع دَعَاوِیْ ہے۔ لغت میں دعویٰ سے مراد وہ قول ہے جس سے دوسرے پر کسی حق کا ایجاب کیا جائے اور عرف فقہاء میں دعویٰ کا مفہوم یہ ہے کہ قاضی کی عدالت میں کسی شخص کا ایسا قول اختیار کرنا جس سے اس کا مقصد کسی دوسرے شخص پر اپنا حق لازم کرنا ہے دعویٰ کی صحت کی مندرجہ ذیل شرائط بیان کی گئی ہیں۔ عدالتِ قاضی۔ عدالت کے علاوہ دعویٰ صحیح نہ ہوگا۔ حتّٰی کہ عدالت کے علاوہ دعویٰ کرنے سے مدّعا علیہ پر جوابِ دعویٰ لازم نہ ہوگا۔ خصمٌ میں مدعا علیہ کا عدالت میں حاضر ہونا۔ مدّعٰی کا معلوم و متعین ہونا۔

ان امور کے پائے جانے کے بعد مدّعا علیہ کو ہاں یا نہیں جواب دینا ضروری ہوگا۔ اسی لیے قاضی پر واجب ہے کہ وہ مدّعا علیہ کو عدالت میں حاضر کرے تاکہ دعویٰ کے جواب میں اقرار یا انکار کر سکے۔ دعویٰ کی دو قسمیں ہیں۔ دعویٰ صحیحہ اور دعویٰ فاسدہ۔ کذا فی شروح الہدایہ)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مدعی اس شخص کو کہا جاتا ہے کہ اگر وہ دعویٰ ترک کر دے تو اسے خصومت پر مجبور نہ کیا جا سکے۔ (یعنی اگر ایک شخص نے کسی دوسرے کے خلاف دعویٰ دائر کیا لیکن پھر دعویٰ چھوڑ دیا تو عدالت کی طرف سے اس کو اس امر پر مجبور نہیں کیا جا سکتا کہ دعویٰ کی کارروائی جاری رکھے۔ کیونکہ اگر اسے دعویٰ کرنے پر اختیار ہے تو اسے دعویٰ ترک کرنے پر بھی اختیار ہے ایسے شخص کو فقہ کی زبان میں مدّعی کا نام دیا جاتا ہے) اور مدعا علیہ اس شخص کو کہا جاتا ہے جسے خصومت اور جواب دہی پر مجبور کیا جا سکتا ہے۔ (یعنی جب مدعی کی طرف سے دعویٰ دائر کر دیا گیا تو اب اس کے لیے جواب دینا لازم ہوگا اور عدالت اسے جواب دہی پر مجبور بھی کر سکتی ہے)

اور جن امور پر اکثر مسائل مبنی ہیں ان میں سب سے اہم اور بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ مدعی اور مدعا علیہ کے درمیان فرق کی معرفت حاصل کی جائے۔

مدعی اور مدّعا علیہ کی تعریف میں مشائخ کی عبارات مختلف ہیں۔

من جملہ ان کے ایک عبارت نو قدوری کی ہے (جو متن میں مذکور ہے) یہ مدعی اور مدعا علیہ کی عام تعریف ہے (کیونکہ مدعی اور مدعا علیہ کی جس قدر تعریفیں کی گئی ہیں یہ ان سب کو شامل ہے) اور یہ جامعیت ومانعیت کے لحاظ سے صحیح تعریف ہے۔ بعض حضرات نے مدعی کی یہ تعریف کی ہے کہ مدعی وہ ہے جو حجت یعنی شہادت یا اقرار کے ثبوت کے بغیر مستحق نہ ہو (یعنی جس چیز کا اس نے دعویٰ کیا ہے اس کا مستحق اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ وہ اپنے دعوے پر گواہ قائم کرے یا مدعا علیہ اس کے دعویٰ کا اقرار کرلے) جیسے وہ شخص جو معین چیز پر جس کے متعلق دعویٰ کرتا ہے۔ قابض نہ ہو۔ (مثلاً یہ دعویٰ کرے کہ فلاں شخص کے پاس جو گھڑی ہے وہ میری ہے۔ اب گھڑی مدعی کے قبضہ میں نہیں ہے لہٰذا ثبوتِ دعویٰ کے لیے گواہی یا مدعا علیہ کا اقرار ضروری ہوگا) اور مدعا علیہ وہ شخص ہے جو صرف اپنے قول کی بناء پر حجت کے بغیر مستحق ہے۔ جیسے وہ شخص کہ جو عین چیز پر بالفعل قابض ہے (جیسے مذکورہ صورت میں گھڑی اس کے قبضہ میں ہے۔ اگر مدعی شہادت قائم نہ کرسکے تو مدعا علیہ سے قسم لے کر اس کے حق میں فیصلہ کردیا جاتا ہے)

بعض حضرات نے مدعی اور مدعا علیہ کی یوں تعریف کی ہے کہ مدعی وہ شخص ہوتا ہے جو خلافِ ظاہر کے ساتھ متمسک ہو (کیونکہ ظاہر بات تو یہ ہے کہ املاک عموماً مالک کے قبضہ میں ہوتی ہیں) اور مدعا علیہ

وہ ہے جو ظاہر کے ساتھ تمسک کرے (جو شخص کسی مال پر قابض ہے ظاہر حال اس کی ملکیت کا مؤید ہے اور جو شخص اس پر دعویٰ کر رہا ہے وہ خلاف ظاہر کے ساتھ متمسک ہے)۔

امام محمدؒ نے مبسوط میں فرمایا کہ دعویٰ کا انکار کرنے والا مدعا علیہ کہلاتا ہے۔ یہ بات اگرچہ درست ہے مگر ہماری بات چیت اسی منکر کی شناخت کے بارے میں ہے۔ (کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جو شخص بظاہر مدعی نظر آتا ہے وہ درحقیقت منکر ہوتا ہے۔ اور جو شخص ظاہراً ہمیں منکر دکھائی دیتا ہے وہ معنوی لحاظ سے مدعی ہوتا ہے لہٰذا ان کی معرفت میں کدوکاوش کی ضرورت ہوتی ہے) دعویٰ اور انکار میں سے ایک کو بذریعہ فقہ ترجیح دینے کی بصیرت ہمارے ان اصحاب کو حاصل ہے جو ماہر اور حاذق ہیں۔ کیونکہ شرعی طور پر معانی کا اعتبار ہوتا ہے ظاہری صورت کا نہیں۔ چنانچہ وہ شخص جس کے پاس امانت رکھی گئی ہے اگر کہے کہ میں نے امانت لوٹا دی ہے تو حلف کے ساتھ اس کی یہ بات قابلِ قبول ہو گی۔ اگرچہ ظاہراً وہ واپس کرنے کا دعویٰ کر رہا ہے لیکن معنوی لحاظ سے وہ منکر ہے کیونکہ اپنے اوپر ضمان واجب ہونے سے وہ انکار کر رہا ہے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مدعی کا دعویٰ اس وقت تک قبول نہیں کیا جائے گا جب تک وہ کسی معلوم و متعین چیز کی جنس اور مقدار کا تذکرہ نہ کرے۔ جیسے دینار، درہم یا گندم وغیرہ کی جنس اور مقدار یا تعداد بھی بتائے۔ کیونکہ دعوی کا فائدہ یہ ہے کہ شہادت

فراہم ہونے کی صورت میں دعویٰ کردہ چیز کو مدعا علیہ کے ذمے لازم کیا جائے اور مجہول چیز کو لازم کرنا ممکن نہیں ہوتا۔

اگر مدعا علیہ کے قبضہ میں مالِ عین یعنی مالِ منقول ہو تو مدعا علیہ کو اسے عدالت میں حاضر کرنے کی تکلیف دی جائے گی تاکہ مدعی اپنا دعویٰ بیان کرتے ہوئے اس چیز کی طرف اشارہ کر سکے۔ اسی طرح شہادت لیتے اور حلف لینے کے وقت بھی اس کی طرف اشارہ کیا جا سکے۔ اس لیے کہ صحتِ دعویٰ وصحتِ شہادت کے لیے تعیین وتشخیص جہاں تک ممکن ہو بدرجۂ غایت شرط ہے۔ اور مالِ منقولہ میں یہ تعیین اشارے ہی سے ممکن ہے کیونکہ مالِ منقول کو عدالت میں لایا جا سکتا ہے اور اشارے سے غایت درجہ کی تعیین وتشخیص ہو جاتی ہے۔

اور صحیح دعویٰ کے ساتھ مندرجہ ذیل چند امور متعلّق ہوتے ہیں

مدّعا علیہ کا حاضر ہونا ضروری ہے چنانچہ اوّل سے آخر تک ہر دور کے قضاۃ کا یہی دستور العمل رہا ہے۔ مدّعا علیہ کا جواب دینا ضروری ہے۔ جب کہ مدعا علیہ عدالت میں حاضر ہو تاکہ اس کی حاضری بارآور ہو۔ جس مال کا دعویٰ کیا گیا ہے اگر وہ مالِ عین ہے تو اس کا عدالت میں پیش کرنا بھی ضروری ہے جیساکہ ہم مذکورہ بالا سطور میں بیان کر چکے ہیں۔ اور مدّعا علیہ اگر صحتِ دعویٰ سے انکار کرے تو اس پر قسم کھانا ضروری ہے۔ مسئلہ یمین کو ہم ان شاء اللہ آئندہ ابواب میں

بیان کریں گے۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر مالِ منقول عدالت میں حاضر نہ کیا گیا ہو تو اس کی قیمت کا ذکر کرنا ضروری ہے تاکہ مال مدعا معلوم و متعین ہو سکے کیونکہ مالِ منقول کی شناخت صرف وصف ذکر کرنے سے نہیں ہو سکتی بلکہ قیمت بیان کرنے سے مطلوبہ شناخت ممکن ہے جب کہ بعینہ مال کا مشاہدہ ممکن نہیں۔

فقیہ ابو جعفرؒ فرماتے ہیں (اگر مالِ منقول میں مذکر و مؤنث کی تقسیم ہوتی ہے تو قیمت بیان کرنے کے علاوہ اس کے مذکر یا مؤنث ہونے کا ذکر کرنا بھی شرط ہے۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر مدعی جائداد کا دعویٰ کرے تو جائداد کے حدودِ اربعہ کا بیان کرنا ضروری ہے اور یہ بھی کہے کہ وہ جائداد مدعا علیہ کے قبضہ میں ہے نیز وہ مدعا علیہ سے اس جائیداد کا مطالبہ بھی کرتا ہے۔

کیونکہ اشارے سے جائیداد کی تعیین و تعریف ممکن نہیں اس لیے کہ جائیداد کو عدالت میں پیش نہیں کیا جا سکتا۔ بنا بریں حدود کا ذکر کرنا ضروری ہوگا (شہر اور جگہ کے ذکر کے بعد)

جائیداد کی معرفت حدود ہی سے ہو سکتی ہے نیز حدود اربعہ کا ذکر کرے۔ اور جائیداد کے چاروں طرف جن لوگوں کی جائیداد ہے ان کے نام اور ان کے حسب و نسب کا ذکر کرے۔ جیسا کہ معلوم ہے

کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ذکر جد سے معرفت کی تکمیل ہوتی ہے لہٰذا باپ کے نام کے علاوہ ان کے دادا کا نام بھی بتائے یہی صحیح ہے۔

اگر وہ شخص خاصی شہرت کا حامل ہو تو صرف اس کا نام لینا ہی کافی ہوگا۔ اگر مدعی صرف تین حدود کا ذکر کردے تو ہمارے نزدیک کافی ہے کیونکہ اکثر حدود کا ذکر آگیا۔

امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ چاروں حدود کے ذکر کے علاوہ معرفت مکمل نہیں ہوتی۔

بخلاف اس صورت کے جب کہ چوتھی حد کے بیان کرنے میں غلطی کر جائے کیونکہ غلطی سے مدعیٰ میں اختلاف رونما ہو جاتا ہے لیکن چوتھی حد کے عدم ذکر سے یہ صورت پیدا نہیں ہوتی۔ جس طرح حدود اربعہ کو بیان دعویٰ میں شرط کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسی طرح حدود اربعہ کا بیان شہادت میں بھی شرط ہے۔

امام قدوریؒ کا قول میں یہ کہنا "اور مدعی یہ بھی بیان کرے کہ وہ جائداد مدعا علیہ کے قبضہ میں ہے" اس لیے ضروری ہے کہ مدعا علیہ اسی وقت خصم قرار دیا جائے گا جب کہ مذکورہ جائیداد اس کے قبضہ میں ہو۔

جائیداد کے سلسلے میں مدعی کا ذکر کرنا اور مدعا علیہ کا تصدیق کرنا کافی نہ ہوگا کہ واقعی وہ جائیداد اس کے قبضہ میں ہے کیونکہ قبضہ بغیر گواہی یا کسی دیگر ثبوت کے ثابت نہیں ہوتا یا قاضی کو اس

بات کا ذاتی طور پر علم ہو کہ جائیداد مدعا علیہ کے قبضہ میں ہے یہی صحیح ہے۔ تاکہ دونوں کی باہمی موافقت اور ساز باز کے الزام سے احتراز ہو سکے۔ کیونکہ یہ بھی تو ممکن ہے کہ جائیداد ان دونوں کے علاوہ کسی تیسرے شخص کے قبضہ میں ہو۔ بخلاف اموالِ منقولہ کے کیونکہ مالِ منقول میں قابض کے قبضے کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔

امام قدوریؒ کا یہ قول کہ مدعی اس سے مطالبہ کر رہا ہے" اس لیے ہے کہ جائیداد کا مطالبہ کرنا اس کا حق ہے اور حق کے حصول کے مطالبہ ضروری ہوتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس امر کا احتمال بھی ہے کہ وہ جائیداد مدعا علیہ کے قبضہ میں بطور رہن ہو یا وہ اس کے قبضہ میں مبیع کی قیمت کے عوض روک کر رکھی گئی ہو (کہ خریدار نے چونکہ قیمت ادا نہیں کی اس لیے اس کے سپرد نہیں کی گئی) لیکن مطالبہ کرنے سے یہ احتمال رفع ہو جائے گا (کیونکہ جو چیز مرہون ہو یا بعوضِ ثمن محبوس ہو وہ قابض کے قبضے سے نہیں نکالی جاتی جب تک کہ قرض یا قیمت ادا نہ کر دی جائے لیکن جب مدعی نے مطالبہ کیا تو یہ احتمال رفع ہو گیا۔

اسی بناء پر مشائخ نے فرمایا کہ مالِ منقول کے دعویٰ کے سلسلے میں یہ کہنا چاہیے کہ یہ مال مدعا علیہ کے قبضہ میں ناحق طور پر ہے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا اگر وہ چیز جس کا دعویٰ کیا جا رہا ہے

بطورِ حق مدعا علیہ کے ذمہ ہو (مثلاً قرض) تو مدعی کہے کہ وہ مدعا علیہ سے اس حق کا مطالبہ کرتا ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور یہ امر اس لیے ضروری ہے کہ صاحب ذمہ عدالت میں حاضر ہے اور اب سوائے مطالبہ کے اور کوئی چیز باقی بھی نہیں۔ لیکن وصف کے ذریعے اس حق کی شناخت کرانا ضروری ہے کیونکہ واجب فی الذمہ حق کی شناخت وصف سے ہی کرائی جا سکتی ہے۔

مسئلہ:۔ امام قدوری رح نے فرمایا کہ جب شرائط ضروریہ کو مدِ نظر رکھتے ہوئے دعویٰ صحیح ہو گیا تو قاضی مدعا علیہ سے اس دعویٰ کے بارے میں دریافت کرے تاکہ فیصلے کی صورت واضح ہو سکے۔ اگر مدعا علیہ مدعی کے دعوے کا اعتراف کر لے تو قاضی دعویٰ کے مطابق اس کے خلاف فیصلہ کر دے کیونکہ اقرار بذاتِ خود واجب کرنے والا ہوتا ہے تو قاضی اسے حکم دے گا کہ اقرار سے عہدہ براء ہو جائے (اور مدعٰی مدعی کے حوالے کر دے)

اگر مدعا علیہ دعویٰ کی صداقت سے انکار کرے تو قاضی مدعی سے گواہ طلب کرے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے (حضرمی شخص سے جو مدعی بن کر آیا تھا) پوچھا کیا تیرے پاس گواہ موجود ہیں۔ عرض کیا "نہیں" فرمایا۔ "اب تو تیرے لیے مدعا علیہ کی قسم ہی ہے"۔

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے پہلے گواہ طلب فرمائے اور گواہوں کی عدم موجودگی میں اس پر قسم مرتب فرمائی۔ تو ضروری ہے کہ پہلے قاضی

گواہوں کے بارے میں مدعی سے دریافت کرے تاکہ گواہوں کی عدم موجودگی میں مدعا علیہ سے قسم لی جاسکے۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر مدعی گواہ پیش کر دے تو قاضی شہادت کے مطابق فیصلہ دے دے کیونکہ گواہ پیش کرنے کے بعد مدعی سے تہمت کا الزام رفع ہو گیا۔

اگر مدعی گواہ پیش نہ کر سکے اور مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ کرے تو قاضی مدعا علیہ سے حلف لے جیسا کہ ہم نے روایت کیا ہے۔

مدعا علیہ سے حلف لینے کے لیے یہ ضروری ہے کہ مدعی اس حلف کا مطالبہ کرے کیونکہ حلف دلانا مدعی کا حق ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ "لک یمینہ" میں قسم کی نسبت حرفِ لام کے ذریعے مدعی کی طرف ہے (لام استحقاق کے لیے ہے) لہٰذا ضروری ہوگا کہ مدعی حلف کا مطالبہ کرے (مطالبہ کرنے کے بعد قاضی مدعا علیہ سے حلف لے گا۔ اگر اس نے قسم کھائی تو فیصلہ اس کے حق میں کیا جائے گا)

باب الیمین
(قسم کے بیان میں)

مسئلہ: قدوری میں ہے اگر مدعی نے کہا کہ میرے گواہ موجود ہیں لیکن مدعی نے مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدعا علیہ سے قسم نہ لی جائے گی۔ گواہ موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت عدالت میں حاضر نہیں بلکہ شہر میں موجود ہیں (کیونکہ اگر گواہ عدالت میں موجود ہوں تو بالاتفاق مدعا علیہ سے قسم نہیں لی جاتی خواہ مدعی مطالبہ بھی کرے۔)

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مدعا علیہ سے حلف لیا جا سکتا ہے کیونکہ قسم لینا مدعی کا حق ہے اور یہ حق مشہور و معروف حدیث کی بنا پر ثابت ہے (اَلْبَیِّنَۃُ عَلَی الْمُدَّعِیْ وَالْیَمِیْنُ عَلٰی مَنْ اَنْکَرَ۔ یعنی بیّنہ پیش کرنا مدعی کا ذمہ ہے اور قسم مدعا علیہ پر آتی ہے) جب مدعی یمین کا مطالبہ کرے گا تو مدعا علیہ کو اس کا مطالبہ قبول کرنا ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مدعی کا حق قسم کے لیے اس وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ وہ بیّنہ پیش کرنے سے عاجز آ جائے بدلیل اس حدیث کے جو ہم سابق باب میں روایت کر چکے ہیں۔ عجز متحقق ہونے کے بغیر۔ یمین اس کا حق نہ ہو گا جیسا کہ اگر گواہ عدالت میں موجود ہوں (تو مدعی کا حقِ یمین ہرگز ثابت نہیں ہوتا)۔

امام خصاف کے قول کے مطابق امام محمدؒ کا قول امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہے اور امام طحاویؒ کے قول کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مدعی پر قسم کو نہیں لوٹایا جائے گا کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ بیّنہ مدعی کے ذمہ ہے اور قسم مدعا علیہ پر آتی ہے۔ اس حدیث میں آپؐ نے بیّنہ اور قسم کو مدعی اور مدعا علیہ کے درمیان تقسیم فرما دیا۔ اور تقسیم شرکت کے منافی چیز ہے (کہ کسی ایک چیز میں دونوں شریک ہوں) آپؐ نے قسم کی تمام اقسام کو منکرین کے واسطے مقرر فرمایا (یعنی الیمین میں الف لام استغراق جنس کے لیے ہے جس میں قسم کی تمام انواع شامل ہیں) اور ماوراءِ جنس کے اور کوئی شے باقی نہیں (یعنی یمین ایک جنس ہے جس کے تحت تمام انواع داخل ہیں۔ جب جنس یمین مدعا علیہ کے لیے مخصوص ہو گئی تو اس کی کوئی باقی نہ رہی جو مدعی کے لیے ہو)

اس مسئلے میں امام شافعیؒ کا اختلاف منقول ہے (امام شافعیؒ کا

ارشاد ہے کہ جب مدعی کے پاس بیّنہ نہ ہو اور قاضی کے کہنے پر بھی مدعا علیہ قسم سے انکار کرے تو قسم مدعی کی طرف لوٹ آئے گی۔ اگر مدعی نے قسم کھالی تو اس کی قسم کے مطابق فیصلہ کر دیا جائے گا۔ کفایہ)

مسئلہ امام قدوری ؒ نے فرمایا۔ کہ ملک مطلق میں قابض کے گواہ قبول نہیں کیے جائیں گے اور خارج یعنی غیر قابض کے گواہ اولیٰ ہیں (ملک کی دو قسمیں ہیں۔ ملک مقید اور ملک مطلق۔ ملک مقید وہ ملک ہے جس میں ملکیت کا سبب بیان کیا جائے۔ مثلاً ایک غلام کے بارے میں مدعی کہے کہ یہ غلام میرے ہاں میری جاریہ کے بطن سے پیدا ہوا تھا لہٰذا یہ میرا مملوک ہے یا یہ بیل میرے ہاں میری مملوکہ گائے سے پیدا ہوا تھا۔ اور ملک مطلق وہ ہے جس میں صرف ملکیت کا دعویٰ کیا جائے کہ یہ غلام میرا ہے یا یہ گائے میری ہے لیکن ملکیت کا سبب بیان نہ کیا جائے۔

علماءِ احناف کا مسلک یہ ہے کہ جب قابض اور غیر قابض کے گواہ ملک مطلق میں متعارض ہوں تو غیر قابض کے گواہوں کو ترجیح حاصل ہوگی۔)

امام شافعی ؒ فرماتے ہیں کہ قابض کے گواہوں کی شہادت کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ اس کی شہادت کو قبضہ کی بناء پر مزید تقویت حاصل ہے تو اس کا ظہور بھی قوی ہوگا (یعنی جس سے حق زیادہ واضح اور ظاہر ہو اسی کو فیصلہ میں ترجیح حاصل ہوگی) تو یہ معاملہ حیوان

کے بچے کی ولادت اور نکاح کی طرح ہوگا۔ اسی طرح ملکیت کا دعویٰ غلام کو آزاد کرنے یا جاریہ کو امّ ولد بنانے یا غلام کو مدبّر بنانے کے بارے میں بھی ہوگا (یعنی قابض کے گواہوں کو غیر قابض کے گواہوں پر ترجیح حاصل ہوگی اور قابض کے گواہوں کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

شارحین ہدایہ خصوصاً علامہ عینی نے اس مقام کی وضاحت اس طرح کی ہے۔ نتاج کی توضیح یہ ہے کہ و کے پاس ایک چوپایہ ہے اس پر ب نے ملکیت کا دعویٰ کردیا اور ا اور ب دونوں نے اپنی اپنی ملکیت کے گواہ پیش کیے تو قابض کے گواہ قبول ہوں گے کیونکہ اس کی شہادت کو قبضہ کی بناء پر مزید تقویت و ترجیح حاصل ہے اسی طرح ایک عورت پر دو مردوں نے نکاح کا دعویٰ کیا اور دونوں نے اپنے اپنے گواہ پیش کیے تو قابض کے گواہ قابل قبول ہوں گے۔

ا کے قبضہ میں ایک غلام ہے جس کے بارے میں ب نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا غلام ہے اور اسے میں نے آزاد کیا تھا۔ اور ا بھی جواب میں یہی کہتا ہے۔ دونوں نے اپنی اپنی ملکیت کے گواہ بھی پیش کر دیے تو قابض کے گواہوں کی بات قابل تسلیم ہوگی۔

ایک جاریہ پر غیر قابض شخص نے دعویٰ کیا کہ یہ میری جاریہ ہے میں نے اسے ام ولد بنایا ہے۔ قابض بھی یہی کہتا ہے۔ دونوں کے گواہ بھی ہیں تو قابض کے گواہوں کو ترجیح ہوگی۔

اسی طرح ایک غلام کے مدبّر بنانے میں قابض اور مدعی دونوں نے گواہ پیش کیے تو قابض کے گواہوں کو فوقیت دی جائے گی۔

الغرض امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ملک مطلق میں قابض کے گواہوں کو اولیت حاصل ہوگی۔ کیونکہ اس کا قبضہ اس کی شہادت کے لیے باعث تقویت ہے اور اس کے حق کو زیادہ ثبوت وظہور حاصل ہے)

ہماری دلیل یہ ہے کہ غیر قابض کی بیّنہ اور شہادت کو اثبات حق اور ظہور وثبوت کے لحاظ سے زائد قوت حاصل ہے (اور جو شہادت باعتبار ظہور وثبوت فائق ہو اسے ترجیح حاصل ہوتی ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ جس قدر چیز قبضہ سے ثابت ہے قابض کے گواہوں سے تو اس قدر بھی ثابت نہیں ہوا۔ کیونکہ قبضہ تو مطلق ملکیت کی دلیل ہے (یعنی ملکیت کے علاوہ تو قابض کے گواہوں نے کچھ ثابت نہ کیا اور جہاں تک ملکیت کا تعلق ہے اس کا ثبوت تو قبضہ ہی سے مل رہا تھا اس کے گواہوں نے صرف اس ملکیت کی تاکید کردی ہے لیکن غیر قابض کے گواہ ملکیت کو ثابت کر رہے ہیں اور ان کی شہادت میں اثبات ملکیت کے معانی قوی اور ظاہر ہیں۔ کیونکہ اگر قابض کی ملکیت حقیقی نہ ہو تو غیر قابض کے شاہدوں کی شہادت سے یہ ملکیت ٹوٹ جاتی ہے اور غیر قابض کے لیے واضح طور پر ثابت ہوجاتی ہے۔ کفایہ شرح ہدایہ)

بخلاف نتاج (یعنی چوپایہ کے بچے کی ولادت) کے کیونکہ قبضہ نتاج پر دلالت نہیں کرتا۔ اور اسی طرح اعتاق یا استیلاد یا تدبیر یا ولاء پر جو ان سے ثابت ہوتی ہے۔ قبضہ دلالت نہیں کرتا کیونکہ ان صورتوں میں قابض اور غیر قابض دونوں کے گواہ نتاج، اعتاق اور نکاح وغیرہ کو یکساں طور پر ثابت کرتے ہیں تو اس لحاظ سے دونوں کی شہادتیں اثبات وصف ملکیت میں برابر ہو جاتی ہیں لہٰذا ہمیں ترجیح کے لیے کوئی وجہ تلاش کرنا ہوگی کہ کس کی گواہی کو دوسری پر راجح کرنا ہوگا۔ ہمیں صرف قبضہ ہی ایسی چیز دکھائی دیتی ہے جس کو وجۂ ترجیح بنایا جا سکتا ہے۔ لہٰذا قابض کے گواہوں کو فوقیت دی گئی۔ ورنہ عام حالات میں جب قابض اور غیر قابض کے گواہوں میں تعارض ہو تو غیر قابض کے گواہوں کو ترجیح دی جاتی ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے)

مسئلہ: جب مدعا علیہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو قاضی اس انکار کی بنا پر مدعا علیہ کے خلاف فیصلہ صادر کر دے اور مدعی نے جس چیز کا دعویٰ اس کے خلاف کیا ہے اس کے ذمے لازم کر دے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مدعا علیہ کے انکار پر قاضی اس کے خلاف فیصلہ نہ دے بلکہ یمین مدعی پر لوٹائی جائے گی۔ اگر مدعی قسم کھائے تو قسم کے مطابق فیصلہ کر دیا جائے گا۔ (مدعا علیہ کے انکار پر اس کے خلاف اس لیے فیصلہ نہیں کیا جائے گا) کیونکہ مدعا علیہ

کے قسم سے انکار کرنے میں کئی احتمال ہیں کہ شاید وہ جھوٹی قسم سے پرہیز کر رہا ہو۔ یا شاید سچی قسم کی عظمت و رفعت کے مدِّنظر قسم سے احتراز کر رہا ہے یا شاید حقیقتِ حال میں اسے اشتباہ و التباس ہے۔ اس لیے قسم پر اقدام نہیں کر رہا۔ لہٰذا ان احتمالات کے باوجود اس کا قسم سے انکار کرنا اس کے خلاف حجّت قرار نہیں دیا جا سکتا اور مدعی کا قسم کھانا ظہورِ حق کی دلیل ہوگا لہٰذا قسم کے سلسلے میں مدعی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ مدعا علیہ کا قسم سے انکار کرنا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ مدعا علیہ اپنے مال کو مدعی کے لیے خرچ کرنے کو تیار ہے یعنی پوری جرأت کے ساتھ مالِ مدعٰی دینے پر تیار ہے یا اس نے مدعی کے دعویٰ کا اعتراف کر لیا ہے کیونکہ اگر یہ بات نہ ہوتی تو وہ بہرحال قسم کھانے پر تیار ہو جاتا تاکہ اس واجب کی ادائیگی کر سکے جو شریعت نے اس پر لازم کی ہے (یعنی والیمین علی من انکر) یا اپنی ذات سے ضرر و نقصان کا ازالہ کر سکے (یعنی جرأت کر کے مال مدعی کے حوالے کر دے اور مقدمہ سے گلو خلاصی کرائے)۔ لہٰذا اس جانب کو ترجیح حاصل ہوگی (جس کا احتمال غالب اور واضح ہے یعنی مدعا علیہ کے انکارِ قسم میں یا تو وہ احتمال ہیں جن کا ذکر امام شافعیؒ نے کیا ہے کہ شاید جھوٹی قسم سے احتراز کرنا چاہتا ہو یا تقویٰ کی بناء پر قسم پر اقدام نہ کرتا ہو یا حقیقتِ حال کے مشتبہ ہونے کی بناء پر

پرہیز کرتا ہو۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ حکم شریعت کی بجا آوری اور اپنی ذات سے ازالۂ ضرر اس پر واجب ہے۔ ایک متدین اور متقی شخص کسی صورت میں بھی شرعی حکم کی بجا آوری سے اعراض نہیں کرتا۔ لہٰذا اس احتمال کو دیگر تمام احتمالات پر ترجیح حاصل ہوگی اور انکارِ قسم کی صورت میں اس کے خلاف فیصلہ دیا جائے گا)

مدعی پر قسم لوٹانے کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں (آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیّنہ اور یمین کو مدعی اور مدعا علیہ کے درمیان تقسیم فرما دیا)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اور قاضی کے لیے یہ مناسب ہے کہ وہ مدعا علیہ کو مخاطب کر کے کہے کہ میں تین بار قسم کو تجھ پر پیش کرتا ہوں اگر تو قسم کھالے تو بہتر ورنہ مدعی کے دعویٰ کے مطابق میں تیرے خلاف فیصلہ دے دوں گا۔ اس ڈرانے کا مقصد یہ ہے تاکہ مدعا علیہ کو پتہ چل جائے کہ فیصلے کے ثمرات کیا ہوں گے۔ کیونکہ اس مقام میں کچھ خفاء موجود ہے۔ (اس لیے کہ قسم سے انکار کی صورت میں مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ علماءِ احناف انکارِ قسم پر مدعا علیہ کے خلاف فیصلہ دینے کے قائل ہیں اور حضرات شافعیہؒ انکار کی صورت میں مدعی پر قسم لوٹانے کے قائل ہیں۔ لہٰذا اپنے اجتہاد سے مدعا علیہ کو آگاہ کر دے کہ فیصلہ احناف کی رائے کے مطابق ہوگا)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا جب قاضی نے تین مرتبہ مدعا علیہ

پر قسم پیش کی تو مدعا علیہ کے انکار پر اس کے خلاف فیصلہ صادر کر دے۔
اس تکرارِ قسم کا امام خصافؒ نے ذکر کیا ہے کیونکہ تکرار میں احتیاط کا
پہلو بہت نمایاں ہے اور اظہارِ عذر میں ابلغ ہے۔ اصل مذہب تو
یہ ہے کہ اگر قاضی نے صرف ایک بار قسم پیش کی اور مدعا علیہ کے
اقرار پر اس نے فیصلہ دے دیا تو جائز ہوگا۔ اور یہی صحیح ہے اور جو
امام خصافؒ نے ذکر فرمایا ہے وہ اولیٰ اور محتاط صورت کا بیان ہے۔

مدعا علیہ کا قسم سے انکار کبھی تو حقیقی ہوتا ہے۔ مثلاً قاضی کے
قسم پیش کرنے کے بعد مدعا علیہ جواب دے کہ میں قسم نہیں کھاتا
اور کبھی انکار حکمی طور پر ہوتا ہے۔ مثلاً قاضی کے کہنے پر مدعا علیہ
سکوت اختیار کر لے۔ انکارِ حکمی کا حکم بھی انکارِ حقیقی کی طرح ہوگا بشرطیکہ
اس بات کا پتا چل جائے کہ مدعا علیہ بہرے پن یا گونگے پن کی آفت
سے دوچار نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے۔

مسئلہ:۔ اگر دعویٰ نکاح کے متعلق ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک
منکر یعنی مدعا علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک
نکاح، رجعت، ایلاء کے بعد رجوع کرنے۔ رق۔ استیلاد۔ نسب
ولاء، حدود اور لعان میں مدعا علیہ سے قسم نہیں لی جاتی۔ شارحین ہدایہ
نے اس مقام کی توضیح اس طرح کی ہے۔ مثلاً نکاح میں ایک مرد
نے ایک عورت پر دعویٰ کیا کہ اس نے میرے ساتھ نکاح کیا ہے
لیکن عورت اس نکاح سے منکر ہے۔ یا صورت اس کے برعکس

ہو عورت نکاح کا دعویٰ کرے اور مرد منکر ہو تو حضرت امام کے نزدیک منکر پر قسم نہیں آتی۔

رجعت کی صورت یہ ہے طلاق دینے اور عدت گزرنے کے بعد مرد نے دعویٰ کیا کہ میں نے عدّت کے اندر رجوع کر لیا تھا۔ مگر عورت انکار کرے یا عورت یہ مذکورہ دعویٰ کرے اور مرد منکر ہو۔

فیٔ کی صورت یہ ہے کہ مرد مدت ایلاء گزرنے کے بعد دعویٰ کرے کہ میں نے مدت کے اندر اندر رجوع کر لیا تھا۔ عورت اس امر سے منکر ہے یا عورت رجوع کی مدعیہ ہے اور مرد منکر ہے۔

رِق کی صورت یہ ہے کہ مجہول النسب شخص نے دعویٰ کیا کہ میں فلاں شخص کا غلام ہوں اور وہ فلاں اس سے منکر ہے۔ یا اس کے برعکس صورت ہو۔

نسب کی صورت یہ ہے کہ ایک مجہول النسب شخص مدعی ہو کہ میں فلاں کا بیٹا یا والد ہوں اور وہ شخص اس سے منکر ہو یا اس کے برعکس صورت ہو۔

ولاء کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص دعویٰ کرے کہ فلاں غلام کو میں نے آزاد کیا تھا۔ لہٰذا ولاء کا حق دار میں ہوں اور غلام اس سے منکر ہو یا اس کے برعکس ہو۔

حدود میں دعویٰ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے سے کہے کہ تو نے مجھ پر ناجائز تہمت لگائی ہے لہٰذا حدِ قذف تم پر

ثابت ہے مگر دوسرا شخص اس امر سے منکر ہے۔

لعان میں دعویٰ کی صورت یہ ہے کہ عورت شوہر کے خلاف مدعیہ ہو کہ اس نے مجھ پر موجب لعان بہتان لگایا ہے مگر مرد اس سے منکر ہے۔

ان مذکورہ بالا تمام صورتوں میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک منکر یعنی مدعا علیہ سے قسم نہ لی جائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک حدود ولعان کے علاوہ تمام صورتوں میں مدعا علیہ سے قسم لی جائے گی۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ حدود ولعان کے علاوہ دیگر تمام صورتوں میں منکر یعنی مدعا علیہ سے قسم لی جائے گی۔

استیلاد کی صورت یہ ہے کہ جاریہ دعویٰ کرے کہ میں فلاں آقا کی ام ولد ہوں اور یہ میرا بیٹا اس سے ہے۔ اور آقا انکار کرے۔ کیونکہ اگر آقا اقرار کرے تو اس کے اقرار ہی سے استیلاد ثابت ہو جائے گا اور جاریہ کا انکار کرنا قابل التفات نہ ہوگا۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسم سے انکار کرنا ایک لحاظ سے مدعی کے دعویٰ کا اقرار ہے کیونکہ یہ انکار اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے مدعی کے دعویٰ کو تسلیم کرنے سے جو انکار کیا تھا وہ اس میں جھوٹا ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں لہٰذا قسم سے انکار یا تو مدعی کے دعویٰ کا اقرار ہے یا اقرار کا بدل ہے اور ان مذکورہ بالا تمام امور میں اقرار جاری ہوتا ہے لیکن قسم سے انکار یا سکوت ایسا اقرار ہے

جس میں کسی نہ کسی حد تک شبہ پایا جاتا ہے اور حدود شبہ کی بناء پر ساقط ہو جایا کرتی ہیں۔ اور لعان بھی حدود کے معنی میں ہے (لہٰذا حدود و لعان کے علاوہ باقی امور میں مدعا علیہ سے قسم لی جائے گی)۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسم سے انکار کرنا ایک قسم کا بذل ہے یعنی جرأت وہمت کے ساتھ مال واپس دینے کا قصد ہے۔ اور بذل کی صورت میں قسم واجب نہیں رہتی کیونکہ اصل مقصد کا حصول ہو گیا (یعنی مدعی کو دعویٰ کے مطابق مال حاصل ہو گیا اور دعویٰ ختم ہو گیا) (اور قسم سے انکار کی صورت میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ اس انکار کو اقرار قرار دیا جائے جیسا کہ آپ کا قول ہے دوسرے یہ کہ اسے دلیری سے مال خرچ کرنے والا قرار دیا جائے جیسا کہ ہم کہتے ہیں) لیکن اس کو باذل یعنی جرأت سے خرچ کرنے والا قرار دینا اولیٰ ہے تو اسے انکار سابق کی بناء پر جھوٹا تصور نہ کیا جائے (لہٰذا ثابت ہو گیا کہ انکار قسم بہر حال اقرار نہیں ہوتا بلکہ بذل بھی ہوتا ہے۔ تو جہاں بذل کا اجراء ممکن ہے وہاں قسم بھی لی جا سکتی ہے اور جن صورتوں میں بذل کا امکان نہ ہو وہاں قسم بھی مفید نہ ہو گی)

ان مذکورہ بالا امور میں بذل جاری نہیں ہوتا اور قسم لینے کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے انکار کی صورت میں فیصلہ کر دیا جائے لیکن یہاں قسم نہیں لی جائے گی (کیونکہ ان صورتوں میں بذل کے

معانی متحقق نہیں) مثلاً عورت اگر کہے میں تسلیم کرتی ہوں کہ میرے اور تیرے درمیان نکاح نہیں لیکن اپنے نفس کو تجھ پر بذل یعنی خرچ کرتی ہوں تو اس بذل سے کچھ حاصل نہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر سوال کیا گیا کہ اگر انکار قسم بذل ہے تو مکاتب اور ماذون فی التجارت غلام کو اس کا اختیار نہیں ہونا چاہیے کیونکہ وہ اس امر کے مجاز نہیں ہوتے۔ صاحب ہدایہ جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں لیکن اتنی بات ہے کہ یہ بذل ایسا ہے کہ دفع خصومت کے واسطے کیا جاتا ہے۔ لہٰذا مکاتب اور عبد ماذون بھی اس میں مجاز ہوگا جس طرح کہ ہلکی پھلکی دعوت کرنے کا عبد ماذون کو اختیار ہوتا ہے۔ (کیونکہ سودا وغیرہ طے کرتے وقت بعض اوقات مشتری کی خدمت بھی کی جاتی ہے)

(اس سلسلے میں ایک اور سوال کیا گیا کہ اگر انکار قسم بذل ہے تو اسے دیون میں جاری نہیں ہونا چاہیے۔ کیونکہ دین ایک وصف ہے جو واجب فی الذمہ ہوتا ہے اور بذل اعیان میں جاری ہوا کرتا ہے۔ اس سوال کے جواب میں کہا گیا) مدعی کے زعم اور گمان کے لحاظ سے انکار قسم معاملات دین میں بذل ہوتا ہے اور مدعی اس دین کو اپنے ذاتی حق کے طور پر قبضہ کرتا ہے تو دین کے معاملے میں مدعا علیہ کی طرف سے مدعی کے حق میں بذل کا مطلب یہ ہے کہ اس نے منع اور انکار کو ترک کر دیا ہے (اور کسی کے حق میں رکاوٹ کا

ختم کرنا بھی ایک طرح کا بذل ہے یعنی دین کے معاملہ میں قسم سے انکار اس لحاظ سے بذل ہے کہ مدعی کے حق میں رکاوٹ کو زائل کر دینا کیونکہ مدعی اپنے گمان کے مطابق اپنا حق وصول کرنا چاہتا ہے اور مدعا علیہ کے انکارِ قسم کی بناء پر وہ حق اس کے لیے ممکن الحصول ہو جائے گا)۔

(ماقبل کے جواب پر ایک اور اعتراض کیا گیا کہ اگر دین کے سلسلے میں رکاوٹ دور کرنے بذل کہا جا سکتا ہے تو مذکورہ بالا دوسری صورتوں میں بھی قسم سے انکار کیوں بذل نہیں ہو سکتا۔ اس اعتراض کا جواب دیا گیا) مال کا معاملہ آسان ہوتا ہے (دین یعنی مال کے سلسلے میں بذل کا اجراء ممکن ہوتا ہے کیونکہ مال کا معاملہ آسان قسم کا ہوتا ہے لیکن دیگر مذکورہ بالا امور کی حرمت و عظمت کا تقاضا یہ ہے کہ ان امور میں بذل اور اباحت کے یہ معانی نہ لیے جائیں تاکہ ان کا تقدس برقرار رہے اور مال تو بندوں کی مصلحت کے لیے خرچ ہوتا ہی رہتا ہے۔ مال کا معاملہ ان امور سے مختلف ہے)

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا اور چور سے قسم لی جائے گی اگر اس نے قسم سے انکار کیا تو مال کا ضامن ہوگا اور اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ چور کے فعل سے دو چیزیں متعلق ہوتی ہیں ایک تو ضمانتِ مال اور اس بارے میں انکارِ قسم مؤثر ہوتا ہے (یعنی انکار سے مال ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ

اس میں بدل جاری ہوتا ہے) اور دوسری چیز قطع ید ہے جو انکار قسم سے ثابت نہیں ہوتا (کیونکہ حدود میں بدل جاری نہیں ہوا کرتا) تو یہ صورت ایسے ہوگی جیسے کہ ایک مرد اور دو عورتوں نے چوری کی گواہی دی ہو (ایسی گواہی سے مال تو ثابت ہو جاتا ہے مگر قطع ید نہیں ہو سکتا)

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا جب عورت نے دخول سے پہلے طلاق کا دعویٰ کیا تو خاوند سے حلف لیا جائے گا اگر اس نے انکار کیا تو نصف مہر کا ضامن ہوگا اس مسئلہ پر ائمۂ ثلاثہ کا اتفاق ہے۔ کیونکہ ان حضرات کے نزدیک طلاق میں استحلاف (یعنی حلف لینا) جاری ہوتا ہے۔ خصوصاً جب کہ مقصود مال ہو۔ اسی طرح نکاح میں بھی استحلاف جاری ہوتا ہے جب کہ عورت مہر کے لیے دعویٰ کرے کیونکہ یہ بھی دعواء مال ہے۔ زوج کے انکار قسم سے مال ثابت ہو جائے گا البتہ نکاح ثابت نہ ہوگا۔ (سوال کیا گیا کہ جب مہر ثابت ہو گیا تو نکاح کا ثبوت خود بخود ہو جائے گا۔ پھر صاحب ہدایہ نے یہ کیوں کہا کہ مہر تو ثابت ہو جائے گا لیکن نکاح ثابت نہ ہوگا۔ شارحین ہدایہ نے اس سوال کا جواب یہ دیا ہے کہ قاضی کی عدالت میں جس چیز کا دعویٰ کیا گیا ہے وہی چیز ثابت ہوگی۔ عورت نے صرف مہر کا دعویٰ کیا ہے اور شاید گواہ بھی اسی امر کے شاہد ہوں لہٰذا عدالت میں وہی امر ثابت ہوگا جس کا دعویٰ کیا گیا ہے)۔

اسی طرح نسب میں قسم لی جائے گی جب کہ وہ کسی حق کا دعویٰ کرے جیسے وراثت کا اور لقیط میں گود کا اور نفقہ کا اور ہبہ میں بوجہ قرابت رجوع منع ہونے کا (ان امور میں مدعا علیہ سے حلف لیا جائے گا) کیونکہ ان دعاوی کا اصل مقصد حقوق ہیں (اور حقوق میں بنیادی اصول یہ ہے کہ بیّنہ مدعی کا ذمہ ہے اور قسم مدعا علیہ پر لازم آتی ہے)۔

(اس مقام کی تفصیل یہ ہے۔ مثلاً ا نے ب پر دعویٰ کیا کہ یہ میرا بھائی ہے اور ہم دونوں کا باپ وفات پا گیا ہے۔ اس نے ورثہ میں مال چھوڑا ہے تو قاضی سے اپنے حصے کے وصول کرنے کی درخواست کی اور کہا کہ میرا نفقہ اس پر فرض کیا جائے۔ قاضی مدعا علیہ سے قسم لے گا۔ اگر اس نے قسم کھالی تو دعویٰ ختم ہو گیا اور اگر انکار کیا تو مال کا فیصلہ کیا جائے گا نسب کا نہ ہو گا۔

اسی طرح اگر ا کے پاس لقیط ہے جو ابھی بول چال پر قادر نہیں ایک عورت نے ا کے خلاف دعویٰ کیا کہ یہ میرا بھائی ہے۔ ا نے دعویٰ کا انکار کیا۔ قاضی اس سے حلف لے گا اگر وہ قسم سے انکار کرے تو بچہ عورت کو دے دیا جائے گا مگر نسب کا ثبوت نہ ہو گا۔

اسی طرح ا نے ایک شخص ب کو کچھ ہبہ کیا۔ ا نے اپنے ہبہ سے رجوع کرنا چاہا۔ ب نے دعویٰ کیا کہ ا میرا بھائی ہے۔ اگر ا

نے قسم کھانے سے انکار کیا تو ہبہ سے رجوع نہ کر سکے گا البتہ نسب ثابت نہ ہوگا۔

اور نفقہ کی صورت یہ ہے کہ ا نے جو کہ معذور ہے ب پر دعویٰ کیا اور کہا کہ یہ میرا بھائی ہے پس اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو نفقہ کا حکم دیا جائے گا لیکن نسب ثابت نہ ہوگا) اور صاحبینؒ کے نزدیک صرف نسب کے معاملے میں جو قسم لی جاتی ہے وہ اس وقت ہے جب کہ وہ نسب صرف مدعا علیہ کے انکار سے ثابت ہو رہی ہو۔ جیسے مرد کے حق میں باپ اور بیٹے کا اقرار کرنا اور باپ کا عورت کے حق میں اقرار کرنا (مثلاً ا نے ب پر دعویٰ کیا کہ یہ میرا باپ یا بیٹا ہے۔ یعنی صرف نسب کا دعویٰ کیا مال کا دعویٰ نہیں کیا صاحبینؒ کے نزدیک مدعا علیہ سے حلف لیا جائے گا۔ اگر وہ قسم سے انکار کرے تو نسب ثابت ہوگا اگر ابتداً ہی ا اس کے بیٹا ہونے کا اقرار کرتا ہے اور ب بھی دعویٰ کرتا ہے تو نسب ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ یہ ایسے نسب کا دعویٰ ہے جو اقرار سے ثابت ہو جاتا ہے بخلاف اس کے اگر ا یہ دعویٰ کرے کہ ب میرا چچا زاد بھائی ہے تو مدعا علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ انکار قسم بلکہ صریح اقرار سے بھی نسب ثابت نہیں ہوتا اس لیے کہ اس میں غیر پر نسب کا لازم کرنا آتا ہے۔

اسی طرح اگر کسی عورت پر ا نے دعویٰ کیا کہ میں اس کا باپ

ہوں تو عورت سے قسم لی جائے گی۔ کیونکہ اگر وہ اس کے لیے اقرار کرے کہ یہ میرا باپ ہے تو اقرار صحیح ہوگا اور اس کے اقرار سے ہی اس کا باپ ہونا ثابت ہو جائے گا۔ باپ کا ذکر اس لیے کیا گیا کہ بیٹے کا اقرار عورت سے صحیح نہیں) کیونکہ عورت کا کسی کے متعلق بیٹا ہونے کا دعویٰ کرنا غیر پر نسب کا حمل کرنا لازم آتا ہے لہٰذا صحیح نہ ہوگا اور آقا اور شوہر کا مرد اور عورت کے حق میں اقرار کرنا صحیح ہے (کیونکہ اس میں نسب کا حمل غیر پر لازم نہیں آتا۔ مثلاً عورت نے کہا کہ یہ شخص میرا آقا یا میرا شوہر ہے اور اس نے قسم سے انکار کیا تو یہ انکار اقرار کی طرح جائز ہوگا۔ اسی طرح اگر مرد نے کہا کہ یہ شخص میرا آقا ہے یا یہ عورت میری بیوی ہے اور مدعا علیہ نے اقرار کیا تو یہ صحیح ہوگا)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا کہ ایک شخص نے دوسرے پر قصاص کا دعویٰ کیا لیکن مدعا علیہ نے اس دعویٰ کی صداقت سے انکار کیا (چونکہ مدعی کے پاس گواہ نہیں لہٰذا اس نے قسم کا مطالبہ کیا) تو بالاتفاق مدعا علیہ سے قسم لی جائے گی۔ پھر اگر مدعا علیہ نے دعوائے نفس سے کم کی صورت میں قسم سے انکار کیا تو اس پر قصاص لازم ہوگا (جب کہ قتل عمد ہو) اگر قصاص نفس کے سلسلے میں قسم سے انکار کیا تو اسے قید کر دیا جائے گا یہاں تک کہ قسم کھائے یا جرم کا اقرار کرلے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں انکارِ قسم کی بناء پر دیت لازم ہوگی۔ کیونکہ قسم سے انکار ایسا اقرار ہے جس میں صاحبینؒ کے نظریے کے مطابق شبہ پایا جاتا ہے تو ایسے اقرار سے قصاص ثابت نہ ہوگا البتہ بطورِ دیت مال واجب ہوگا خصوصاً جب کہ قصاص میں رکاوٹ کسی ایسے معنی کی بناء پر ہو جو اس شخص کی طرف سے پایا جاتا ہے جس پر قصاص واجب ہے۔ (قصاص کے امتناع کی دو صورتیں ہیں۔ پہلی یہ کہ قصاص ایسے سبب کی وجہ سے ممتنع ہو جو مدعی کی وجہ سے ہے۔ مثلاً مدعی نے ایک مرد اور دو عورتیں بطور گواہ پیش کیں۔ یا قاتل نے قتلِ عمد کا اقرار کیا اور مدعی نے قتلِ خطا کا دعویٰ کیا تو اس صورت میں قاتل پر نہ دیت لازم ہوگی اور نہ قصاص۔ دوسری صورت یہ کہ قصاص میں رکاوٹ ایسے سبب کی بنا پر ہو جو مدعا علیہ کی طرف منسوب ہے تو اس صورت میں قصاص لازم نہ ہوگا۔ دیت واجب ہوگی) جیسا کہ قاتل قتلِ خطا کا اقرار کرے اور ولی قتلِ عمد کا دعویٰ کرے (تو دیت واجب ہوا کرتی ہے قصاص واجب نہیں ہوتا)

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بدن کے اعضاء میں مال جیسا راستہ اختیار کیا جاتا ہے۔ پس ان اعضاء کے سلسلے میں بذل کا اجراء ہوگا۔ بخلاف نفوس کے (کہ ان میں بذل جاری نہیں ہوتا) چنانچہ اس نے اگر دوسرے شخص سے کہا کہ میرا ہاتھ کاٹ دے پس اس نے ہاتھ

کاٹ دیا۔ تو اس پر ضمان لازم نہ ہوگی اور یہ حکم بذل کو عمل میں لانے کی بنا پر ہے۔ لیکن اس کی اباحت اس بنا پر نہیں کہ اس میں کوئی فائدہ مضمر نہیں۔ اور قسم سے انکار کی بناء پر جو بذل ہے وہ مفید ہے کیونکہ اس بذل سے باہمی خصومت کا ازالہ ہو جاتا ہے تو یہ ایسے ہوگا جیسے جراح زخم آکلہ کی وجہ سے ہاتھ کاٹ دے یا ڈاکٹر درد کی وجہ سے دانت اکھاڑ دے۔

پس جب قسم سے انکار کی بناء پر جان کا قصاص ممتنع ٹھہرا اور (مدعی کی طرف سے) مدعا علیہ پر قسم کھانا ایک واجب حق ہے تو اس حق کے پیش نظر اسے قید کر دیا جائے گا جیسے قسامت میں ہوتا ہے (قسامت کی توضیح یہ ہے کہ ایک شخص کو ایک محلہ میں قتل کر دیا گیا۔ لیکن قاتل کا کوئی پتہ نہیں تو مقتول کا ولی اس محلہ سے پچاس معززین کو منتخب کر کے ان سے قسم لے گا کہ واللہ! نہ تو ہم اس کے قاتل ہیں اور نہ ہمیں قاتل کا کوئی علم ہے۔ اگر یہ لوگ قسم سے انکار کریں تو انھیں قید کر دیا جائے گا۔ یہاں تک کہ قسم کھائیں یا اقرار کریں۔ کیونکہ قسم کھانا شرعی طور پر ان کے ذمہ واجب ہے)۔

مسئلہ:۔ امام قدوری نے فرمایا۔ جب مدعی کہے کہ میرے گواہ شہر میں موجود ہیں تو اس کے خصم یعنی مدعا علیہ سے کہا جائے گا کہ تو مدعی کو اپنے نفس کا تین دن کے لیے ایک ضامن دے دے تاکہ مدعا علیہ کہیں روپوش نہ ہو جائے اور مدعی کا حق ضائع نہ ہو۔

ہمارے نزدیک کفالت بالنفس جائز ہے جیساکہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے. صرف دعویٰ پر کفیل لینا ہمارے نزدیک استحسان کے طور پر جائز ہے اور نہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ مجرد دعویٰ پر کفیل نہ لیا جائے کیونکہ صرف دعویٰ استحقاق کا سبب نہیں ہوتا جبکہ مدعیٰ علیہ کو اس دعویٰ سے انکار ہے) کیونکہ اس میں مدعی کی رعایت کا پہلو ہے۔ نیز اس میں مدعا علیہ پر بھی کوئی خاص ضرر لازم نہیں آتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مجرد دعویٰ کی بناء پر مدعا علیہ کا عدالت میں حاضر ہونا ضروری ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اس کو حاضر کرنے کے لیے حاکم سے استعانت کی جاتی ہے اور مدعا علیہ کو اپنے اشتغال اور مصروفیات سے روک دیا جاتا ہے تو اس کی حاضری کے سلسلے میں کفیل لینا درست ہوگا۔

تین روز کی مدت کی مقدار امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے اور یہی صحیح ہے اور ظاہر الروایت کے مطابق گمنام شخص یا مشہور و معروف شخص کے درمیان کوئی فرق نہیں (بلکہ بہر صورت کفیل لیا جائے گا) اسی طرح تنگدست اور مالدار شخص کے درمیان بھی کوئی فرق نہیں (یا مال تھوڑا ہو یا بہت دونوں صورتوں میں کفیل لیا جائے گا)

کفالت کے لیے مدعی کا یہ کہنا ضروری ہوگا کہ میرے گواہ موجود ہیں یعنی شہر میں۔ حتیٰ کہ اگر مدعی یوں کہے کہ میرے گواہ ہیں ہی نہیں۔ یا میرے گواہ غائب ہیں تو کفیل نہیں لیا جائے گا کیونکہ دریں صورت

کفالت کا کوئی فائدہ نہیں۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ پس مدعا علیہ نے ایسا کر لیا یعنی کفیل دے دیا تو بہتر ہے ورنہ مدعی کو کہا جائے گا کہ تم اس کے ساتھ ساتھ رہو اور اس کی خبر گیری کرتے رہو تاکہ تمھارا حق ضائع نہ ہو جائے۔

اگر مدعا علیہ کوئی اجنبی اور مسافر شخص ہو تو مدعی اس کے ساتھ اس وقت تک لگا رہے گا جب تک قاضی اپنی عدالت میں موجود رہے اسی طرح اس مسافر سے کفیل بھی اسی وقت تک لیا جائے گا جب تک قاضی اپنی عدالت میں موجود رہے۔ امام قدوریؒ کے کلام میں یہ استثناء دونوں باتوں (یعنی دامن گیر ہونے اور کفیل لینے) کی طرف راجع ہے۔ کیونکہ اگر قاضی کی مجلس کی مقدار سے زیادہ وقت کے لیے اس کے ساتھ لگا رہے یا زائد وقت کے لیے اس سے کفیل لیا جائے تو مسافر کو ضرر اور نقصان ہوتا ہے جو سفر کی راہ میں حائل ہوتا ہے اور مذکورہ مقدار میں بظاہر مسافر کو کسی قسم کا ضرر پیش نہیں آتا۔ ساتھ لگے رہنے اور دامن گیر ہونے کی پوری وضاحت ان شاء اللہ ہم کتاب الحجر میں کریں گے۔

فَصْلٌ فِي كَيْفِيَّةِ الْيَمِينِ وَالْاِسْتِحْلَافِ

(قسم کی کیفیت اور حلف لینے کے بیان میں)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا قسم صرف اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ جائز ہے۔ اللہ تعالیٰ کے نام کے سوا کسی دوسرے نام کے ساتھ جائز نہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تم میں سے جو شخص قسم کھانا چاہتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھائے ورنہ وہ قسم چھوڑ دے نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی ہے کہ جس نے اللہ رب العزت کے نام کے سوا کسی دوسرے کی قسم کھائی وہ شرک کا مرتکب ہوا۔

گاہے نام کے ساتھ اوصاف ذکر کرنے سے قسم میں استحکام اور پختگی پیدا کی جاتی ہے۔ اسے اصطلاحِ شریعت میں تغلیظ کہا جاتا ہے اور ایسی قسم کو مغلّظہ کہتے ہیں۔ مثلاً قاضی کا مدعا علیہ سے کہنا کہ اس طرح قسم کھاؤ۔ میں اس اللہ کی قسم کھاتا ہوں جس کے سوا کوئی معبود نہیں جو غایب و حاضر کا جاننے والا ہے وہی رحمٰن ہے

وہی رحیم ہے جو راز کی باتوں اور مخفی امور کو اسی طرح جانتا ہے جس طرح ظاہر اور علانیہ کو جانتا ہے کہ اس فلاں شخص کا مجھ پہ کوئی حق نہیں۔ اور نہ میری طرف سے اس مال کا کوئی مطالبہ ہے جس کا اس مدعی نے دعویٰ کیا ہے۔ اور وہ مال جس کا دعویٰ کیا گیا ہے اتنا اتنا ہے اور ایسا ایسا ہے (یعنی مقدار اور کیفیت بیان کرے) اس میں میرے ذمہ کچھ بھی نہیں۔

قاضی کو یہ اختیار ہے کہ قسم کی تاکید کے لیے مذکورہ عبارت میں کچھ اضافہ کر دے اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ اس میں کچھ کمی کر دے مگر اس بات کا خیال رکھے کہ مدعا علیہ پر قسم کا تکرار نہ ہونے پائے (یعنی قسم میں ایسے الفاظ استعمال کیے جائیں جن کے مجموعہ سے ایک ہی قسم مترتب ہو لہٰذا مناسب یہ ہے کہ صفاتِ الٰہیہ کو واو عاطفہ کے بغیر استعمال کیا جائے اگر مثلاً باللہ والرحمٰن والرحیم کہا جائے تو یہ تین قسمیں ہوں گی) کیونکہ حق واجب صرف ایک مرتبہ قسم کھانا ہے۔

قاضی کو قسم کے مؤکد کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہے اور یوں بھی قسم دلا سکتا ہے کہ مدعا علیہ سے کہے۔ کہو باللہ یا واللہ (اللہ تعالیٰ کی قسم مجھ پر مدعی کا کوئی حق نہیں)

بعض مشائخ کا ارشاد ہے کہ جو شخص دین اور تقویٰ کے لحاظ سے معروف ہے اُسے مغلظ قسم کی قسم دلانے کی ضرورت نہیں۔

اس کے علاوہ دوسروں کو مغلظ قسم کے لیے کہہ سکتا ہے۔
بعض حضرات نے کہا کہ جب کسی بڑے اور قیمتی مال کا دعویٰ ہو تو مؤکد قسم دلائی جائے اور جب مال معمولی اور حقیہ قسم کا ہو تو غیر مؤکد قسم دلائی جائے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا کہ مدعا علیہ کو طلاق اور عتاق کے ساتھ قسم نہ دلائی جائے۔ اس حدیث کی بنا پر جو ہم نے بیان کی ہے۔
بعض مشائخ سے یہ بھی منقول ہے کہ ہمارے دور میں اگر مدعا علیہ جھگڑے پر اصرار کرے تو قاضی کو اس سے طلاق و عتاق کی قسم لینے کا بھی اختیار ہے کیونکہ آج کل لوگوں میں اللہ تعالیٰ کی قسم میں بیباکی پائی جاتی ہے اور طلاق کے ساتھ قسم کھانے میں جھجک محسوس کرتے ہیں۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ یہودی سے اس طرح قسم لی جائے میں اس اللہ کی قسم کھاتا ہوں جس نے موسیٰ علیہ السلام پر توراۃ نازل فرمائی اور نصرانی یوں قسم کھائے۔ میں اس اللہ کی قسم کھاتا ہوں جس نے عیسیٰ علیہ السلام پر انجیل نازل فرمائی۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن صوریا اعور (آنکھوں کا مریض بھینگا) کو اس طرح قسم دی تھی۔ میں تجھ کو اس اللہ کی قسم دیتا ہوں جس نے موسیٰ علیہ السلام پر توراۃ نازل فرمائی کہ زنا کا حکم تمہاری کتاب میں اسی طرح ہے۔
دوسری بات یہ ہے کہ یہودی موسیٰ علیہ السلام کی نبوت کا معتقد

ہوتا ہے اور نصرانی عیسیٰ علیہ السلام کی نبوت کا اعتقاد رکھتا ہے لہٰذا ہر ایک قسم میں سختی اس کتاب کے نزول کا ذکر کر کے پیدا کی جائے گی جو ان کے پیغمبر پر نازل کی گئی۔ اور مجوسی کو اس طرح قسم دلائی جائے۔ مجھے اس اللہ کی قسم ہے جس نے آگ کو پیدا کیا۔ امام محمدؒ نے مبسوط میں اسی طرح ذکر کیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے خالص نام کے سوا اور کوئی قسم نہ لی جائے۔

امام خصافؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہودی اور نصرانی کے علاوہ ہر شخص سے صرف اللہ کے نام کی قسم لی جائے۔ (یعنی یہود و نصاریٰ سے تو مؤکد قسم لی جا سکتی ہے مگر دوسروں سے صرف اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم لی جائے) بعض دیگر مشائخ نے بھی اس قول کو اختیار فرمایا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اسم گرامی کے ساتھ آگ کا ذکر کرنے سے آگ کی عظمت کا اظہار ہوتا ہے۔ حالانکہ مسلمان کو یہ بات زیب نہیں دیتی کہ وہ آگ کی عظمت کا سبب پیدا کرے۔ بخلاف دونوں کتابوں یعنی تورات و انجیل کے۔ کیونکہ کتب سماویہ قابل حرمت و عظمت ہیں (لہٰذا اللہ پاک کے نام کے ساتھ ان کا ذکر کرنے میں کوئی قباحت نہیں)۔

اور بت پرست کو اللہ تعالیٰ کے نام کے سوا اور کسی نام کی قسم نہ دلائی جائے کیونکہ تمام کفار کسی نہ کسی طرح اللہ تعالیٰ کی ذات پر اعتقاد رکھتے ہیں۔ اللہ رب العزت کا ارشاد ہے۔ اے پیغمبرؐ

اگر آپ ان سے پوچھیں کہ آسمانوں اور زمین کو کس نے پیدا کیا تو وہ ضرور کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا کہ یہود و نصاریٰ اور دوسرے غیر مسلم لوگوں سے ان کی عبادت گاہوں میں جا کر قسم نہ لی جائے۔ کیونکہ قاضی وہاں حاضر نہ ہوگا بلکہ شرعی طور پر قاضی کے وہاں جانے کی ممانعت ہے (اہلِ اقتدار اور صاحب مرتبہ مسلمانوں کے لیے غیر مسلم کی عبادت گاہوں میں جانا جائز نہیں۔ اس سے شعائر کفر و شرک کی تعظیم لازم آتی ہے۔ لہٰذا مسلمانوں کے سلاطین و وزراء کے لیے وہاں جانا ممنوع قرار دیا گیا)۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا کہ مسلمان کو قسم دلاتے ہوئے قسم کو کسی زمان یا مکان سے مخصوص کر کے اس میں تاکید پیدا کرنا ضروری نہیں اس لیے کہ جس کی قسم کھائی جا رہی ہو قسم سے اُس کی تعظیم مقصود ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کے نام کی عظمت تو زمان و مکان کی تخصیص کے بغیر بھی حاصل ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر قاضی کے ذمہ اس قسم کی چیزیں لازم لازم کر دی جائیں تو اسے ہرج اور مشقت کا سامنا ہوگا۔ کیونکہ اسے معین جگہ پر جانا پڑے گا اور مخصوص وقت کا انتظار کرنا پڑے گا حالانکہ شریعت نے قاضی سے اس قسم کی ہرج اور مشقت کو دور رکھا ہے۔ (امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر قسامت قتل یا

لعان یا بیس مثقال سے زائد سونے یا زائد سامان کے لیے قسم لینا مقصود ہو تو اہلِ مکہ سے رکن اور مقامِ ابراہیم کے درمیان قسم لی جائے اور اہلِ مدینہ سے منبرِ رسولؐ کے پاس اور دیگر مقامات میں اس شہر کی جامع مسجد میں۔ اور زمانے کے لحاظ سے یومِ جمعہ کی عصر کے بعد قسم لی جائے)

مسئلہ:- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ اس نے یہ غلام فلاں شخص سے ہزار روپے میں خریدا ہے مگر دوسرے شخص نے اس دعویٰ سے انکار کر دیا۔ تو قاضی مدعا علیہ سے اس طرح قسم لے گا۔ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ میرے اور اس کے درمیان اس غلام کے بارے میں کسی قسم کی بیع کا وجود نہیں۔ اس طرح قسم نہ دی جائے کہ اللہ کی قسم میں نے یہ غلام فروخت نہیں کیا کیونکہ گاہے ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی چیز فروخت کی جاتی ہے لیکن پھر اس بیع کا اقالہ کر لیا جاتا ہے۔

دعواءِ غصب کی صورت میں مدعا علیہ جب انکار کرے تو قاضی اس طرح قسم دلائے۔ اللہ کی قسم یہ اس چیز کی واپسی کا مجھ پر کوئی حق نہیں رکھتا۔ وہ یوں قسم نہ کھائے کہ اللہ کی قسم میں نے غصب نہیں کیا۔ کیونکہ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی چیز غصب کی جاتی ہے پھر ہبہ یا بیع کے ذریعے غصب کو فسخ کر دیا جاتا ہے۔

اور دعواءِ نکاح میں (ایک عورت کے بارے میں نکاح کا

دعویٰ کیا لیکن عورت نے انکار کیا۔ مدعی نے قسم کا مطالبہ کیا یا اس کے برعکس صورت پیش آئی) یوں قسم دلائی جائے کہ بخدا ہم دونوں کے درمیان اس وقت کوئی نکاح موجود نہیں۔ کیونکہ گاہے نکاح پر خلع بھی وارد ہو جاتا ہے

اور دعوائے طلاق میں (جب عورت نے دعویٰ کیا کہ مرد نے مجھے تین طلاقیں دے دی ہیں) مرد نے انکار کیا تو عورت کے مطالبۂ قسم پر یوں حلف دلائی جائے) بخدا یہ عورت اس وقت مجھ سے بائنہ نہیں بوجہ اس امر کے جس کا وہ دعویٰ کرتی ہے۔ اور یوں قسم نہ کھائے واللہ میں نے اس کو طلاق نہیں دی۔ کیونکہ بعض اوقات ابانت کے بعد نکاح کی تجدید بھی ہو جاتی ہے۔ لہٰذا مذکورہ بالا تمام صورتوں میں حاصل مراد پر قسم لی جائے گی۔ کیونکہ اگر سبب پر قسم لی جائے (یعنی نفس بیع۔ یا غصب یا نکاح یا طلاق پر) تو اس میں مدعا علیہ کو ضرر ہو گا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق مذکورہ تمام صورتوں میں سبب پر قسم لی جائے گی (مثلاً یوں قسم کھائے کہ بخدا میں نے اس سے بیع نہیں کی) لیکن بصورتیکہ جب مدعا علیہ خود ان امور سے تعریض کرے جن کو ہم نے بیان کیا ہے تو اس صورت میں حاصل مراد پر ہی قسم لی جائے گی۔

بعض حضرات نے کہا کہ مدعا علیہ کے انکار کو دیکھا جائے گا

اگر اس نے سبب کا انکار کیا ہے تو سبب پر قسم لی جائے گی اور اگر اس نے حکم کا انکار کیا ہے تو حاصل پر قسم لی جائے گی۔

پس امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ حاصل پر قسم لی جائے۔ بشرطیکہ سبب ایسی نوعیت کا ہو کہ دور کرنے والی چیز سے دور ہو سکتا ہو لیکن اگر حاصل پر قسم لینے میں جانب مدعی کی رعایت متروک ہوتی ہو تو بالاتفاق مدعا علیہ سے سبب پر قسم لی جائے گی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ تین طلاقیں دی گئیں۔ عورت خاوند پر عدّت کے نفقہ کا دعویٰ کرتی ہے اور خاوند ایسے لوگوں میں سے ہے جو مطلقہ بائنہ کے زمانۂ عدت کے نفقہ کے قائل نہیں (یعنی خاوند شافعی المسلک ہے) یا مدعی نے پڑوس کے سبب حاصل شدہ شفعہ کا دعویٰ کیا لیکن مشتری ایسے شفعہ کے جواز کا قائل نہیں (یعنی شوافع میں سے ہے)

(تو ان صورتوں میں حاصل پر قسم نہ لی جائے گی بلکہ سبب پر لی جائے گی) کیونکہ اگر اسے حاصل پر قسم دلائی جائے (واللہ مجھ پر نفقۂ عدت لازم نہیں یا اسے مجھ پر حق شفعہ نہیں) تو اپنے معتقدات کے لحاظ سے وہ اپنی قسم میں سچا ہوگا اور مدعی کے حق میں رعایت متروک ہو جائے گی۔

اگر سبب ایسی نوعیت کا ہے جو کسی زائل کرنے والی چیز سے زائل نہیں ہوتا تو بالاتفاق سبب پر حلف لی جائے گی۔ جیسا کہ مسلم

غلام نے جب اپنے آقا کے خلاف عتق کا دعویٰ کیا (تو بالاتفاق آقا سے سبب پر قسم لی جائے گی کہ بخدا میں نے اسے آزاد نہیں کیا) بخلاف جاریہ اور کافر غلام کے (ان میں حاصل پر قسم لی جائے گی۔ سبب پر نہ لی جائے گی۔ مثلاً آقا یوں قسم نہ کھائے گا کہ بخدا میں نے جاریہ کو آزاد نہیں کیا بلکہ یوں کہے گا کہ بخدا یہ فی الحال حُرّہ نہیں ہے اور غلام کی صورت میں یوں کہے گا کہ واللہ یہ فی الحال آزاد نہیں) کیونکہ باندی پر وصفِ رقیت مکرّر واقع ہو سکتا ہے جب کہ مرتد ہو کر دارالحرب سے لاحق ہو جائے۔ اور کافر غلام پر عہد توڑ کر دارالحرب سے لاحق ہو جانے کی بناء پر غلامی متکرر ہو سکتی ہے (اس کے دارالحرب میں چلے جانے کے بعد مسلمان اس ملک پر حملہ کریں اور اسے پکڑ کر اموالِ غنائم میں لے آئیں) لیکن مسلمان غلام پر غلامی متکرر نہیں ہو سکتی۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا کہ ایک شخص نے وراثت میں ایک غلام پایا اور دوسرے شخص نے دعویٰ کیا کہ یہ میری ملکیت ہے۔ تو وارث سے اس کے علم پر قسم لی جائے گی۔ بخدا مجھے علم نہیں کہ یہ غلام جو میرے قبضہ میں ہے یہ مدعی کی ملکیت ہے (قطعی قسم نہیں لی جائے گی) کیونکہ وارث کو یہ علم نہیں کہ اس کے مورث نے کیا کیا تو اس سے قطعی قسم نہیں لی جائے گی۔

اگر وہ غلام اسے ہبہ میں ملے یا اسے خرید لے تو اس سے قطعی

قسم لی جائے گی۔ کیونکہ ایسی قسم کھانے کی اجازت دینے والی دلیل موجود ہے (یعنی ہبہ یا خریداری۔ کیونکہ وہ شرعی طور پر اپنی ملک کی قسم کھا سکتا ہے اور مدعی کی عدم ملکیت کی قسم بھی کھا سکتا ہے) کیونکہ خریداری بھی ملکیت کا ایسا سبب ہے جو شرعی طور پر ملکیت کے لیے موضوع ہے۔ یہی حکم ہبہ کا ہے۔ (یعنی ہبہ سے بھی شرعاً ملکیت حاصل ہو جاتی ہے)

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا ایک شخص نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا (لیکن مدعا علیہ نے انکار کیا۔ اور اس پر قسم لازم ہوگئی) لیکن مدعا علیہ نے اپنی قسم پر فدیہ طے کر لیا یا دس درہم پر قسم کی بجائے صلح کر لی تو یہ فدیہ طے کرنا یا مصالحت کرنا جائز ہوگا۔ فدیہ تو حضرت عثمانؓ سے بھی منقول ہے۔ اب اس کے بعد مدعی کو کبھی یہ حق نہ ہوگا کہ اپنے دعوے پر مدعا علیہ سے پھر قسم لے۔ کیونکہ فدیہ طے کر کے یا مصالحت کر کے اس نے قسم لینے کا اپنا حق ساقط کر دیا ہے۔ (امام شعبیؒ سے باسناد صحیح روایت ہے کہ ایک شخص نے حضرت عثمانؓ سے سات ہزار درہم بطور قرض لیے۔ جب آپ نے مطالبہ کیا تو مقروض نے کہا کہ آپ نے چار ہزار درہم دیے تھے۔ آپ نے حضرت عمرؓ کی عدالت میں یہ معاملہ پیش کیا۔ مدعا علیہ نے آپ سے قسم کا مطالبہ کیا کہ آپ سات ہزار پر قسم کھائیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس نے انصاف کی بات کی ہے۔ لیکن حضرت عثمانؓ نے

قسم کی عظمت کے پیشِ نظر کہہ دیا کہ میں قسم کھانا پسند نہیں کرتا جس قدر یہ دینا چاہتا ہے دے دے۔ تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے قسم کی بجائے اس قدر نقصان کو بطور فدیہ ادا کرنا قبول فرمالیا۔)

بَابُ التَّحَالُفِ

(ایک دوسرے سے باہمی حلف لینے کے بیان میں)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ جب بائع اور مشتری بیع میں اختلاف کریں پس ان میں سے ایک یعنی مشتری ثمن کی ایک مقدار کا دعویٰ کرے (مثلاً کہے کہ میں نے یہ چیز سو روپیہ میں خریدی ہے) اور بائع اس سے اکثر کا دعویٰ کرے (کہ میں نے یہ چیز ڈیڑھ سو روپے میں فروخت کی ہے) یا بائع نے مبیع کی ایک خاص مقدار کا اعتراف کیا (کہ میں نے ایک من گندم کی فروخت کا وعدہ کیا تھا اور مشتری اس سے زیادہ مقدار کا دعویٰ کرے (کہ دو من گندم کا سودا طے پایا تھا) ان میں سے ایک نے گواہ پیش کر دیے تو شہادت کے مطابق اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا کیونکہ دوسری جانب فقط دعویٰ ہے اور بیّنہ مجرّد دعویٰ سے زیادہ قوی ہوتی ہے۔

اگر دونوں میں سے ہر ایک نے گواہ قائم کر دیے تو اضافہ ثابت کرنے والے کے گواہوں کو ترجیح ہوگی کیونکہ گواہیاں کسی چیز کے اثبات کے لیے ہوا کرتی ہیں اور مقدار زائد میں کوئی تعارض نہیں (تعارض تو برابر ثابت کرنے میں ہے)

اگر قیمت اور مبیع دونوں میں اختلاف ہو تو قیمت کے بارے میں بائع کے گواہوں کو اولیت دی جائے گی اور مبیع کے سلسلے میں مشتری کے گواہوں کو فوقیت ہوگی۔ اثباتِ اضافہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے (یعنی جونسا بیّنہ اضافے کو ثابت کر رہا ہے اُسے ترجیح حاصل ہوگی)

اگر بائع اور مشتری دونوں کے پاس بیّنہ نہ ہو تو مشتری سے کہا جائے گا یا تو اس قدر قیمت قبول کر لو جس کا بائع دعویٰ کر رہا ہے ورنہ ہم بیع کو فسخ کر دیں گے اور بائع سے کہا جائے کہ یا تو مشتری کو مبیع کی وہی مقدار سونپ دو جس کا وہ دعویٰ کر رہا ہے ورنہ ہم بیع فسخ کر دیں گے۔ کیونکہ ہمارا مقصد تو یہ ہے کہ منازعت کو ختم کیا جائے۔ اور یہ صورت منازعت ختم کرنے کا ایک طریقہ ہے کیونکہ بسا اوقات بائع اور مشتری دونوں فسخِ عقد پر رضامند نہیں ہوتے جب انھیں فسخِ بیع کا علم ہوگا تو باہمی طور پر کسی ایک امر پر رضامند ہو جائیں گے۔

اگر دونوں باہمی طور پر کسی امر پر رضامند نہ ہوں تو حاکم ہر ایک

سے دوسرے کے دعوے پر قسم لے گا (اگر دونوں قسم کھالیں تو بیع فسخ ہو جائے گی۔ یہ تحالف اس صورت میں ہے جب کہ مشتری نے مبیع پر قبضہ نہ کیا ہو۔ یہی بات قیاس کے مطابق ہے۔ اس لیے کہ بائع قیمت میں اضافے کا مدعی ہے اور مشتری اس سے انکار کرتا ہے اور دوسری طرف مشتری اس امر کا دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے جو قیمت ادا کی ہے اس کے عوض مبیع اس کے حوالے کر دیا جائے لیکن بائع اس سے انکار کرتا ہے۔

ان میں سے ہر ایک ایک لحاظ سے منکر ہے پس ہر ایک کو قسم دلائی جائے گی (جیساکہ مشہور حدیث میں آتا ہے۔ وَالْيَمِيْنُ عَلٰى مَنْ اَنْكَرَ)۔

لیکن مشتری کے قبضہ کر لینے کے بعد دونوں سے قسم لینا قیاس کے مخالف ہے۔ کیونکہ مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد مشتری کسی چیز کا دعویٰ نہیں کرتا اس لیے کہ مبیع صحیح وسالم اس کے قبضہ میں آچکا ہے۔ اب صرف قیمت کے اضافے کے بارے میں بائع کا دعویٰ باقی ہے۔ اور مشتری اس سے انکار کرتا ہے لہٰذا صرف مشتری کی قسم پر اکتفا کیا جانا چاہیے۔ لیکن جانبین کے تحالف کا حکم ہمیں بذریعہ حدیث معلوم ہوا ہے اور وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جب بائع اور مشتری میں باہم اختلاف رونما ہوا اور فروخت کردہ سامان بعینہٖ موجود ہے تو دونوں حلف لیں اور بیع کی واپسی کر لیں۔

مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ قاضی مشتری سے قسم کی ابتداء کرے یہ امام محمدؒ کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ کا آخری قول بھی یہی ہے۔ نیز امام ابو حنیفہؒ سے صحیح روایت کے مطابق اسی طرح منقول ہے۔ اس لیے کہ دونوں میں سے مشتری کا انکار زیادہ شدید ہے۔ یا تو اس وجہ سے کہ اسی سے پہلے قیمت کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ (لہٰذا وہی انکار کی ابتداء کرنے والا ہوگا) یا اس بناء پر کہ قسم سے انکار کا ثمرہ فوراً ظاہر ہو جائے گا اور وہ یہ کہ مشتری پر قیمت لازم کر دی جائے گی (کیونکہ بیع میں پہلے مشتری کو قیمت کی ادائیگی کا حکم دیا جاتا ہے۔ لہٰذا جونہی وہ قسم سے انکار کرے گا تو اسے حکم دیا جائے گا کہ بائع کے قول کے مطابق قیمت ادا کرو)۔ اگر قسم لینے میں بائع سے ابتداء کی جائے تو مبیع سپرد کرنے کا مطالبہ اس وقت تک متأخر ہو جائے گا جب تک کہ بائع اپنی پوری قیمت نہ وصول کر لے۔

امام ابو یوسفؒ پہلے فرمایا کرتے تھے کہ قاضی بائع سے قسم کی ابتداء کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جب بائع اور مشتری میں اختلاف ہو جائے تو بات وہ صحیح ہے جو بائع کہتا ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بائع کو ذکر کرنے سے مخصوص فرمایا تو اس تخصیص کا کم از کم فائدہ یہ ہے کہ قسم لینے میں بائع کو مقدم کیا جائے۔

مسئلہ :۔ قدوری میں ہے اگر عین مال کی بیع عین مال کے بدلے ہو (یعنی بیع مقایضہ) یا ثمن کی بیع ثمن کے عوض (یعنی بیع صرف) (پھر متعاقدین کا اختلاف رونما ہوا اور معاملہ تحالف تک جا پہنچے) تو قاضی جس سے چاہے قسم کی ابتداء کرے کیونکہ اس صورت میں دونوں برابر ہیں۔ مبسوط میں قسم کی یہ صورت بیان کی گئی ہے کہ بائع یوں حلف لے بخدا میں نے اس چیز کو ہزار کے عوض فروخت نہیں کیا اور مشتری یوں قسم کھائے۔ بخدا میں نے اس چیز کو دو ہزار کے عوض نہیں خریدا۔

امام محمدؒ نے زیادات میں حلف کی یہ صورت بیان کی ہے۔ بائع یوں قسم کھائے کہ بخدا میں نے یہ چیز ایک ہزار میں فروخت نہیں کی میں نے تو دو ہزار میں فروخت کی ہے اور مشتری یوں قسم کھائے بخدا میں نے یہ چیز دو ہزار میں نہیں خریدی بلکہ ایک ہزار میں خریدی ہے یعنی تاکید کی غرض سے اثبات کو نفی کے ساتھ ملاتے اور زیادہ صحیح صورت یہ ہے کہ صرف نفی پر اکتفا کرے یعنی جس طرح مبسوط میں مذکور ہے۔ کیونکہ قسموں کو نفی پر ہی وضع کیا گیا ہے۔ حدیث قسامت سے بھی یہ آشکارا ہے کہ اہل محلہ سے یوں قسم لی جائے کہ واللہ نہ تو ہم خود اس کے قاتل ہیں اور نہ ہی ہمیں اس کے قاتل کا علم ہے۔

مسئلہ :۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر دونوں نے قسم کھا لی تو قاضی ان دونوں کے درمیان بیع کو فسخ کر دے گا۔ اس عبارت سے یہ

واضح ہے کہ محض قسم کھا لینے سے بیع فسخ نہیں ہوتی (جب تک کہ قاضی فسخ نہ کرے) اس لیے کہ ہر ایک نے جو کچھ دعویٰ کیا تھا وہ باہمی قسم سے ثابت نہیں ہوا تو مجہول باقی رہی لہٰذا منازعت کو ختم کرنے کے لیے قاضی اس کے فسخ کا حکم دے گا۔ یا یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ جب بدل یعنی قیمت کا ثبوت نہ ہو سکا تو بیع بلا بدل باقی رہ گئی ایسی بیع فاسد ہوا کرتی ہے اور فاسد بیع کے فسخ کا حکم دینا ضروری ہوگا۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا اگر ان میں سے ایک نے قسم سے انکار کیا تو اس پر دوسرے کا دعویٰ لازم ہوگا۔ کیونکہ اسے باذل قرار دیا جائے گا (امام ابو حنیفہؒ کے ارشاد کے مطابق کہ جو قسم سے انکار کرے وہ مال میں بذل کرنے والا ہے) اور اس کا دعویٰ خصم کے دعوے سے معارض نہ رہا بلکہ یوں کہا جائے گا کہ اس کا دعویٰ پایۂ ثبوت کو پہنچ گیا ہے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر بائع اور مشتری نے اختلاف کیا مدت کے بارے میں یا شرطِ خیار کے بارے میں یا قیمت کا کچھ حصہ وصول کر لینے کے بارے میں (مثلاً مشتری کہے کہ قیمت کی وصولی کے لیے مدت مقرر کی گئی تھی یا مجھے خیار کا حق دیا گیا تھا۔ یا میں نے قیمت کا بعض حصہ ادا کر دیا ہے لیکن بائع نے ان امور میں سے کسی امر کو بھی تسلیم نہ کیا) تو ان کے درمیان تحالف نہ ہوگا کیونکہ

یہ اختلاف نہ ہو تو معقود علیہ یعنی مبیع میں ہے اور نہ معقود بہ یعنی قیمت میں ہے (بلکہ عقد سے خارج ایک امر میں ہے۔ پس یہ اس اختلاف کے مشابہ ہوگا جو قیمت کے کم کرنے یا معاف کر دینے کے بارے میں پیدا ہو جائے (تو اس صورت میں تحالف نہیں ہوتا)

اس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ معقود علیہ اور معقود بہ کے علاوہ کسی اور امر میں اختلاف کا رونما ہونا ایسا امر نہیں کہ جس کے نہ ہونے سے کسی ایسی چیز میں خلل پیدا ہو جائے جس پر عقد کا دارومدار ہے بخلاف اس صورت کے کہ جب قیمت کی وصف یا جنس میں اختلاف پیدا ہو جائے (کہ قیمت کے طور پر عمدہ دراہم مقرر تھے یا ردی۔ یا قیمت میں دراہم طے کیے گئے تھے یا دنانیر) یہ اختلاف تحالف جاری ہونے کے سلسلے میں اصل قیمت کی مقدار کے سلسلے میں اختلاف کے قائم مقام ہوگا کیونکہ قیمت کے وصف یا جنس میں اختلاف اصل قیمت کی طرف راجع ہوتا ہے اس لیے کہ ثمن ایک قسم کا دَین ہوتا ہے (بذمۂ مشتری) اور دَین کی معرفت اوصاف کے ذکر ہی سے ہوتی ہے لیکن مدت کی حیثیت ایسی نہیں ہوتی کیونکہ مدت کو وصف کا درجہ حاصل نہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مدت گزر جانے کے بعد بھی ثمن موجود اور قائم رہتا ہے۔ (اگر مدت کو وصف کی حیثیت حاصل ہوتی تو اس کا گزر جانا ثمن میں خلل انداز ہوتا)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ جب باہمی حلف نہ ہوا تو

جو شخص خیار او ر مدت سے انکار کرتا ہے اس کا قول حلف کے ساتھ قابل قبول ہوگا کیونکہ خیار اور مدت ایک عارضی شرط کی بناء پر ثابت کیے جاتے ہیں (یہ شرط اصل عقد سے خارج ہوتی ہے) اور عوارض سے انکار کرنے والے کا قول قابل قبول ہوگا۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر مشتری کے قبضہ کر لینے کے بعد مبیع تلف ہو جائے اور دونوں بائع اور مشتری میں مقدار ثمن کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک باہمی حلف نہ لیا جائے گا اور مشتری کی بات قابل تسلیم ہوگی۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ دونوں سے حلف لیا جائے گا بیع فسخ کر دی جائے گی اور تلف شدہ مبیع کی قیمت دلوائی جائے گی۔ امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے اور یہ صورت بھی اسی اختلاف پر محمول ہے کہ جب مشتری کی ملک سے مبیع خارج ہو جائے (یعنی مبیع کو کسی اور کے ہاتھ فروخت کر دے یا ہبہ کر دے) یا مبیع اس حالت کو پہنچ چکا ہو تو اس کو بوجہ عیب اب واپس نہیں کیا جا سکتا۔

امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک ایسے عقد کا دعویٰ کر رہا ہے جو اس عقد سے مغائر ہے جس کا دوسرا مدعی ہے اور دوسرا اس سے انکار کرتا ہے تو باہمی قسم کا فائدہ یہ ہوگا کہ مشتری سے ثمن کی زیادتی کا ازالہ ہو سکے گا لہٰذا دونوں سے قسم لی جائے گی جیسا کہ مبیع تلف نہ ہونے دونوں ثمن کی

جنس میں اختلاف کریں۔ (یعنی ایک نے کہا کہ ثمن درہم تھے اور دوسرے نے کہا کہ دینار تھے تو دونوں سے قسم لی جاتی ہے اور مشتری اس کی قیمت ادا کرتا ہے)۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کے قبضہ کرنے کے بعد باہمی قسم لینا خلاف قیاس ہے کیونکہ بائع نے مشتری کے سپرد وہ مبیع کردیا ہے جس کا وہ مدعی ہے اور حدیث میں باہمی تحالف کا جو حکم وارد ہے وہ اس صورت میں ہے جب کہ مبیع موجود ہو۔ اور اس صورت میں باہمی تحالف کا ثمرہ یہ ہوتا ہے کہ بیع فسخ کردی جاتی ہے لیکن مبیع کے تلف ہوجانے کے بعد یہ ثمرہ مرتب نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ عقد بیع اختتام کو پہنچ چکا ہے۔ تو یہ صورت اس حدیث کے حکم سے مختلف ہے۔ (کیونکہ حدیث کا حکم اس صورت میں تھا جب کہ مبیع موجود ہو)

اس لیے بھی (شیخینؒ کے نزدیک تلف مبیع کے بعد تحالف نہیں) کہ مقصد حاصل ہوجانے کے بعد اختلاف سبب کا اعتبار نہیں کیا جاتا (مقصد سے مراد یہ ہے کہ مبیع سپرد کرتے وقت سالم ہو اور وہ ایسے ہی تھا۔ لہٰذا جو فائدہ آپ نے بیان کیا ہے اس کا لحاظ بھی نہیں ہوگا) البتہ صرف وہی فائدہ ملحوظ ہوگا جو عقد کی بناء پر واجب ہے (یعنی جس کے بغیر عقد کا وجوب نہ ہو) اور آپ کا ذکر کردہ فائدہ کہ مشتری کے ذمے ثمن کے اضافہ کا ازالہ ہو موجبات عقد

سے نہیں۔

یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ ثمن دین ہو (یعنی درہم یا دینار ہوں) اگر ثمن مالِ عین ہو (یعنی بیع کے دونوں عوض مالِ عین ہوں اور ایک کے تلف پر اختلاف رُونما ہو) تو بالاتفاق دونوں سے قسم لی جائے گی۔ کیونکہ ایک جانب مبیع قائم ہے لہٰذا بیع کو فسخ کرنے کا فائدہ پورے طور پر اٹھایا جا سکتا ہے۔ چنانچہ فسخ کے بعد دیکھا جائے گا کہ اگر تلف ہونے والی چیز ذوات الامثال سے ہے تو اس کی مثل دیا جائے اور اگر اس کی مثل نہ ہو تو قیمت ادا کی جائے گی۔

مسئلہ ۱: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر فروخت کردہ دو غلاموں میں سے ایک غلام ہلاک ہو جائے۔ مشتری کے قبضہ کرنے کے بعد بائع اور مشتری میں ثمن کے بارے اختلاف پیدا ہو گیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باہمی طور پر قسم نہیں لی جائے گی۔ ہاں اگر بائع اس بات پر راضی ہو جائے کہ وہ تلف شدہ غلام کے حصہ کو چھوڑ دے گا (یعنی تلف شدہ غلام کے حصے کی قیمت کا دعویٰ نہ کرے گا)

امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں بیان کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق حلف کے ساتھ مشتری کا قول قبول کیا جائے گا۔ ہاں اگر بائع چاہے کہ صرف زندہ غلام کو لے لے اور ہلاک شدہ

غلام کی قیمت سے اسے کچھ نہ ملے گا۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ زندہ غلام کے بارے میں دونوں سے قسم لی جائے گی اور زندہ غلام میں عقد فسخ کر دیا جائے گا (یعنی تحالف کے بعد) اور تلف شدہ غلام کے سلسلے میں مشتری کا قول قابل قبول ہوگا۔

امام محمدؒ نے کہا کہ زندہ اور تلف شدہ دونوں غلاموں کے بارے میں باہمی حلف لیا جائے گا اور مشتری زندہ غلام اور ہلاک شدہ غلام کی قیمت واپس کرے گا۔ کیونکہ امام محمدؒ کی رائے کے مطابق پورے مبیع کا تلف ہونا بھی باہمی حلف سے مانع نہیں ہوتا تو بعض مبیع کی ہلاکت بدرجۂ اولیٰ تحالف سے مانع نہ ہوگی۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مبیع کی ہلاکت باہمی حلف سے مانع ہے جس قدر مبیع تلف ہوا ہے اسی قدر باہمی حلف سے مانع ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کے مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد اور مبیع کے موجود ہوتے ہوئے باہمی حلف لینا اگرچہ نص سے ثابت ہے مگر خلاف قیاس ہے اور مبیع اپنے پورے اجزاء کا نام ہے۔ اگر اس کے بعض اجزاء تلف ہو گئے تو مبیع باقی نہ رہے گا۔ (یعنی نص میں وارد حکم کا محل باقی نہ رہا اور اس میں قیاس کا کوئی دخل نہیں کہ مبیع کے اجزاء پر قیاس کیا جا سکے لہٰذا باہمی

تحالف نہ ہوگا)۔

دوسری بات یہ ہے کہ باہمی حلف اس حصے پر جو مبیع سے باقی ہے ممکن نہیں ہاں اگر ثمن میں سے اس کے حصے کا اعتبار کیا جائے تو اس طرح دونوں غلاموں کی قیمت مدنظر رکھتے ہوئے ثمن میں تقسیم لازم آئے گی اور قیمت کا اندازہ ہم ظن و تخمین ہی سے کر سکتے ہیں تو نتیجہ یہ ہوگا کہ ثمن مجہول ہونے کے باوجود بھی باہمی حلف لیا جا رہا ہے اور یہ بات جائز نہیں۔ ہاں اگر بائع اس بات پر راضی ہو جائے کہ وہ تلف ہونے والے غلام کی قیمت کا پورا حصہ ترک کر دے (تو یہ صورت جائز ہو گی۔ یعنی ثمن معلوم ہونے کی صورت میں تحالف ممکن ہے) کیونکہ اس صورت میں پورا ثمن اس زندہ غلام کے مقابلے میں ہوگا (یعنی گویا یہی غلام مبیع تھا) اور ہلاک ہونے والا غلام عقد سے خارج ہو جائے گا تو اس صورت میں باہمی حلف لیا جا سکتا ہے اور یہ بعض مشائخ کی تخریج ہے۔ ان کے نزدیک استثناء تحالف کی طرف راجع ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا (کہ زیر بحث مسئلہ میں امام تحالف کے قائل نہیں۔ مگر یہ کہ بائع تلف شدہ غلام کی قیمت ترک کرنے پر راضی ہو اور مبیع صرف زندہ غلام کو قرار دیا جائے تو تحالف ہو سکتا ہے) اور ان مشائخ نے فرمایا کہ جامع صغیر میں امام محمدؒ کے قول یَأْخُذُ الْحَيَّ وَلَا شَيْءَ لَهُ یعنی بائع صرف زندہ غلام لے اور اس کے علاوہ اس کے لیے کچھ اور نہ ہوگا۔ کا معنی یہ ہے کہ ہلاک شدہ

غلام کی قیمت کے سلسلے میں کوئی چیز بالکل نہ لے۔

دیگر بعض مشائخ کا ارشاد ہے کہ بائع ہلاک شدہ غلام کی قیمت سے صرف اس قدر لے جس کا مشتری اقرار کرے۔ اس سے زائد نہ لے تو ان حضرات کے قول کے پیش نظر استثناء کا تعلق مشتری کی قسم سے ہوگا تحالف سے نہ ہوگا (کہ بائع اور مشتری دونوں باہمی حلف لیں) کیونکہ جب مشتری کے قول پر عمل پیرا ہوتے ہوئے کوئی چیز لے لی تو اس نے گویا مشتری کے قول کی تصدیق کر دی۔ لہذا اس کے بعد مشتری سے حلف نہیں لیا جا سکتا۔

امام محمدؒ کے قول کے مطابق تحالف کی تفسیر وہی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں موجود قائم مبیع کے بارے میں (یعنی بائع قسم کھائے کہ بخدا میں نے یہ غلام ایک ہزار میں فروخت نہیں کیا اور مشتری قسم کھائے کہ بخدا میں نے یہ غلام ایک ہزار میں نہیں خریدا) جب بائع اور مشتری نے باہم حلف لیا اور ثمن سے کسی مقدار پر ان کا اتفاق نہ ہو سکا پس ان میں سے ایک نے یا دونوں نے قاضی سے درخواست کی تو قاضی ان کے درمیان ہونے والے عقد کو فسخ کرنے کا حکم دے گا۔ اور مشتری سے کہے گا کہ باقی غلام اور تلف شدہ غلام کی قیمت واپس کر دے۔

امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق تحالف کی تفسیر میں مشائخ کا اختلاف منقول ہے اور صحیح یہ ہے کہ مشتری اس طرح قسم کھائے۔

بخدا میں نے اس قدر ثمن کے عوض یہ غلام نہیں خریدے جس کا مدعی دعویٰ کررہا ہے۔ اگر مشتری قسم سے انکار کرے تو بائع کا دعویٰ اس پر لازم ہوگا۔ اگر مشتری قسم کھالے تو بائع اس طرح قسم کھائے۔ اللہ کی قسم میں نے دونوں غلام اس ثمن کے عوض فروخت نہیں کیے جس کا مشتری دعویٰ کررہا ہے۔ اگر بائع قسم سے انکار کرے تو اس پر مشتری کا دعویٰ لازم ہوگا۔ اور اگر بائع بھی قسم کھالے تو موجود غلام میں دونوں کی بیع فسخ ہوجائے گی اور اس کی قیمت کا حصّہ مشتری کے ذمہ سے ساقط ہوجائے گا اور تلف شدہ غلام کی قیمت کا حصّہ مشتری پر لازم ہوگا اور زندہ اور تلف شدہ غلام کی قیمت تقسیم کرنے کے لیے قبضے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

اگر تلف شدہ غلام کے قبضے کے دن کی قیمت میں دونوں کا اختلاف ہوجائے تو بائع کا قول قابلِ اعتبار ہوگا اور ان میں جو بھی بیّنہ قائم کردے اس کی بیّنہ قبول کی جائے گی۔ اگر دونوں بیّنہ قائم کردیں تو بائع کے بیّنہ کو اوّلیت حاصل ہوگی۔ اور یہی حکم اس قیاس کے مطابق ہے جسے امام محمدؒ نے مبسوط کی کتاب البیوع میں بیان کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے دو غلام خریدے اور ان پر قبضہ کرلیا پھر مشتری نے ان میں سے ایک غلام عیب کی بناء پر واپس کردیا۔ اور دوسرا اس کے ہاں ہلاک ہوگیا۔ مشتری پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی جو اس کے پاس ہلاک ہوا ہے اور جو غلام واپس کیا ہے

اس کی قیمت مشتری سے ساقط ہو جائے گی اور ان دونوں غلاموں کا ثمن اس قیمت پر منقسم ہوگا جو قبضہ کے دن ان کی قیمت تھی۔

اگر ہلاک ہونے والے کی قیمت کے بارے میں بائع اور مشتری میں اختلاف رونما ہو جائے تو بائع کا قول قابل اعتبار ہوگا کیونکہ قیمت کا وجوب دونوں کے باہمی اتفاق سے ہوا تھا پھر مشتری ہلاک شدہ غلام کی قیمت میں کمی کرنے کی بناء پر اپنے ذمہ سے زیادہ ثمن ساقط کرنا چاہتا ہے (یعنی مشتری چاہتا ہے کہ تلف شدہ غلام کی قیمت کم سے کم مقرر کروں اور موجود غلام کی قیمت میں اضافہ ہو تاکہ اس کے ذمے تھوڑی رقم باقی رہے) اور بائع اس سے انکار کرتا ہے اور قول ہمیشہ منکر کا تسلیم کیا جاتا ہے۔

اگر دونوں گواہ قائم کرلیں تو بائع کے گواہوں کو اولیت حاصل ہوگی کیونکہ بائع کے گواہوں سے بظاہر زیادہ اثبات ہوتا ہے۔ اس لیے کہ ان کی شہادت سے تلف شدہ غلام کی قیمت زیادہ ثابت ہوتی ہے۔ (اور اضافے کو ثابت کرنے والی شہادت کو فوقیت حاصل ہوتی ہے)۔ (یہاں تک مبسوط کی عبارت نقل کی گئی ہے)

اور یہ بات (کہ مذکورہ بالا مبسوط سے نقل کردہ مسئلہ میں یہ اصول بیان کیا گیا ہے کہ بائع و مشتری کے درمیان اختلاف کی صورت میں بائع کے قول کو ترجیح ہوتی ہے اور دونوں کی بینہ میں بھی بائع کے

بیّنہ کو اولیت ہوتی ہے) ایک فقہی اصول پر مبنی ہے۔ اور وہ اصول یہ ہے کہ قسموں میں حقیقت حال کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ قسم عاقدین میں سے ایک کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔ اور عاقدین حقیقت سے اچھی طرح واقف ہیں۔ لہٰذا قسم کا معاملہ حقیقت حال پر مبنی ہوگا۔ اور بائع در حقیقت زیادتی ثمن کے ساقط ہونے سے منکر ہے لہٰذا اس کا قول قسم کے ساتھ قابل اعتبار ہوگا۔

اور شہادتوں میں ظاہر حال کا اعتبار ہوتا ہے کیونکہ گواہوں کو حقیقت حال کا علم نہیں ہوتا لہٰذا ان کے حق میں ظاہر حال کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور ظاہر یہی ہے کہ بائع مدعی ہے (جو ثمن کی زیادتی کا دعوی کر رہا ہے) لہٰذا گواہ بھی بائع کے قبول ہوں گے (کیونکہ شہادت اثبات کے لئے مشروع ہوتی ہے۔ اور جو شہادت اکثر کو ثابت کرتی ہے اسے اولیت حاصل ہوتی ہے) اور دونوں طرف سے شہادتیں پیش ہونے کی صورت میں) اس ظاہری اضافے کے ثابت کرنے کی وجہ سے بائع کے گواہوں کو ترجیح حاصل ہوگی (مشتری کے گواہوں پر) جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اس تفصیل سے آپ کو معلوم ہوگیا کہ تحالف اور اس کی تفریعات کے ذیل میں امام ابو یوسفؒ کے قول سے کیا مراد ہے۔ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے (یعنی یہ وہ مسئلہ ہے جو مبسوط میں امام ابو یوسفؒ کی روایت سے منقول ہے اور متن والا مسئلہ اس پر قیاس کرکے بیان کیا گیا ہے)

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ ایک شخص نے ایک جاریہ خریدی اور اس پر قبضہ کر لیا۔ پھر دونوں نے بیع کا اقالہ کر لیا لیکن دونوں نے اس کے ثمن میں اختلاف کیا تو دونوں سے باہم حلف لیا جائے گا اور تحالف کی بناء پر اقالہ باطل ہو جائے گا اور اصل بیع عود کر آئے گی۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہم اقالہ میں باہمی حلف کو حدیث کی بناء پر ثابت نہیں کر رہے (جیسے پہلے گزر چکی ہے) کیونکہ حدیث مطلق بیع کے سلسلے میں وارد ہے۔ اور اقالہ بیع نہیں بلکہ) اقالہ تو متعاقدین کے حق میں فسخ بیع ہے۔

ہم نے زیر بحث مسئلے میں تحالف کو قیاس سے ثابت کیا ہے کیونکہ مسئلہ اس طرح فرض کیا گیا ہے کہ بائع اور مشتری کا ثمن میں اختلاف اقالہ کے بعد بائع کے مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ظہور پذیر ہوا۔ اور قبضہ سے پہلے متعاقدین کا ثمن میں اختلاف پیدا ہونا اور باہمی طور پر قسم لینا قیاس کے موافق ہے۔ جیسا کہ ابتداء باب میں بیان کیا گیا ہے۔ اسی لیے قبضہ سے پہلے اجارہ کو ہم بیع پر قیاس کرتے ہیں اور وارث کو عاقد پر قیاس کرتے ہیں اور اس صورت میں جب کہ مشتری کے علاوہ کسی اور شخص نے بائع کے قبضہ میں مبیع تلف کر دیا تو قیمت کو مال عین پر قیاس کرتے ہیں (اس مقام کی توضیح یہ ہے کہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں امام ابو حنیفہؒ سے یہ روایت

کیا ہے کہ جاریہ کے اقالہ کی صورت میں باہمی قسم لینا جائز ہے جبکہ سابقہ اوراق میں امام ابوحنیفہؒ کا مسلک اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ حدیث میں جو تحالف وارد ہوا ہے وہ اپنے مقام اور محل تک محدود ہوگا۔ اس حکم کو دوسری جگہ قیاس سے جاری نہیں کیا جا سکتا۔ حدیث کا حکم تحالف مطلق بیع میں وارد ہے اور اقالہ بیع نہیں لہٰذا اس میں بدل جاری کیا گیا۔

اس کا جواب یہ دیا گیا کہ امام ابوحنیفہؒ اس صورت میں خلافِ قیاس کے قائل ہیں جب کہ قبضہ کے بعد تحالف ہو جیسا کہ حدیث میں وارد ہے۔ اور ایسا خلافِ قیاس امر اپنے مورد تک ہی محدود ہوگا۔ لیکن مبیع پر قبضہ سے پہلے اگر ثمن میں اختلاف ہو تو باہمی قسم لینا امام صاحب کے نزدیک خلافِ قیاس نہیں۔ اور اقالہ کی زیرِ بحث صورت میں یہی کیفیت ہے کہ بائع کے مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے پہلے ثمن میں اختلاف رونما ہوا ہے تو قیاس اس امر کا مقتضی ہے کہ دونوں سے حلف لی جائے لیں یہ تحالف حدیث سے ثابت نہیں کیا گیا بلکہ قیاس سے ثابت کیا گیا ہے۔

اسی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ مثلاً ا نے ب سے ایک مکان کرایہ پر لیا۔ ابھی ب نے مکان پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ کرایہ میں اختلاف رونما ہو گیا۔ چونکہ یہ اختلاف قبضہ سے پہلے ہے تو بیع کی طرح اجارہ میں بھی تحالف ہوگا۔

اسی طرح اگر ا اور ب نے باہم کسی چیز کی بیع کی اور ابھی باہمی قبضہ ثمن یا مبیع پر نہ ہوا تھا کہ ا اور ب دونوں مر گئے۔ دونوں کے وارثوں نے ثمن میں اختلاف کیا۔ چونکہ یہ اختلاف قبل از قبضہ ہے لہٰذا وارثوں کو عاقدین پر قیاس کرتے ہوئے ان کے درمیان تحالف جاری کریں گے۔

اسی طرح اگر ا نے ب سے ایک گھوڑا خریدا ابھی گھوڑا بائع کے قبضہ ہی میں تھا کہ ج سے تلف ہو گیا اور ج نے گھوڑے کی قیمت ادا کر دی۔ تو یہ قیمت گھوڑے کے قائم مقام ہوگی۔ لہٰذا اگر ا اور ب میں قبضہ سے پہلے ثمن میں اختلاف ہوا تو جیسے گھوڑے کی موجودگی میں تحالف کا حکم ہوتا اسی طرح قیمت کی موجودگی میں بھی تحالف کا حکم دیا جائے گا تو ہم نے گھوڑے پر اس کی قیمت کو قیاس کیا۔ الحاصل قبضہ سے پہلے پہلے ثمن میں اختلاف موجب تحالف ہے اور یہ موافق قیاس بھی ہے اور قبضہ کے بعد اختلاف ثمن موجب تحالف نہیں۔ کیونکہ قیاس اس کا مقتضی نہیں)۔

اگر اقالہ کے بعد بائع مبیع پر قبضہ کر لے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک باہمی حلف نہ ہوگا۔ البتہ امام محمدؒ کو اس میں اختلاف ہے (یعنی وہ مبیع پر قبضہ کے بعد بھی اختلاف ثمن کی صورت میں تحالف کے قائل ہیں۔ امام شافعیؒ بھی اسی کے قائل تھے) کیونکہ وہ مبیع پر قبضہ کے بعد بھی اس حدیث کو ایک شرعی علت

کے ساتھ معلول قرار دیتے ہیں (یعنی مذکورہ حدیث میں بائع اور مشتری کے درمیان تحالف کا سبب یہ ہے کہ ثمن میں اختلاف کی حالت میں دونوں طرف سے انکار پایا جاتا ہے اور منکر پر قسم لازم ہوتی ہے۔ لہٰذا حدیث کا حکم دوسری جگہ جاری نہیں کیا گیا۔ بلکہ علتِ شرعیہ کی بناء پر یہ حکم متعدی ہوا ہے)

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا کہ اگر کسی شخص نے دس درہم کے عوض ایک کُرّ گندم میں معاملہ سلم کیا۔ پھر دونوں نے عقدِ سلم سے اقالہ کر لیا اور ثمن یعنی راس المال میں دونوں کے درمیان اختلاف پیدا ہو گیا تو مسلم الیہ کا قول قابلِ قبول ہو گا اور عقدِ سلم عود نہیں کرے گا اس لیے کہ سلم کے باب میں اقالہ ایسا نہیں ہوتا جو قابلِ نقض ہو۔ (کہ اس میں فسخ کے معنی کا اعتبار کیا جائے) کیونکہ سلم میں تو اقالہ استقاطِ محض کا نام ہے (کہ مسلم الیہ کے ذمہ سے مسلم فیہ کو ساقط کر دیا جاتا ہے) لہٰذا عقدِ سلم عود نہیں کرے گا (جیسا کہ ساقط کردہ دین عود نہیں کرتا) بخلاف اس اقالہ کے جو بیع میں واقع ہوتا ہے (کیونکہ بیع میں مبیع عین ہوتا ہے دین نہیں ہوتا) کیا آپ کو معلوم نہیں کہ اگر سلم کا راس المال کوئی اسباب ہو (مثلاً گندم کے کُرّ کے عوض میں کپڑا ہو) اور اُسے قبضہ کے بعد قضاءِ قاضی کی وجہ سے کسی عیب کی بناء پر واپس کیا گیا۔ لیکن رب السلم کے سپرد کرنے سے پہلے مسلم الیہ کے قبضہ میں وہ اسباب

تلف ہوگیا تو عقدِ سلم عود نہیں کرتا۔

اگر یہی صورت کسی مخصوص مال کی بیع میں ہوتی تو اختلافِ ثمن کے بعد باہمی حلف کی بناء پر اقالہ فسخ ہوجاتا اور اصل بیع لوٹ آتی۔ جو کچھ ہم نے مذکورہ سطور میں ذکر کیا اس سے بیع عین اور سلم کے درمیان فرق واضح ہوگیا (کہ عقدِ سلم میں مسلم فیہ دین ہوتا ہے۔ بیع عین کی طرح عین معقود علیہ نہیں ہوتا)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ جب زوج اور زوجہ کے درمیان مہر کے سلسلے میں اختلاف رونما ہوگیا۔ مثلاً زوج نے دعویٰ کیا کہ میں نے ایک ہزار درہم مہر کے عوض اس سے نکاح کیا تھا۔ لیکن عورت نے کہا کہ تو نے مجھ سے دو ہزار درہم مہر کے بدلے نکاح کیا تھا تو ان دونوں میں سے جو بھی بیّنہ قائم کردے اس کی بیّنہ قبول کی جائے گی۔ کیونکہ اس نے اپنے دعوے کو حجت سے روشن اور واضح کردیا۔

اگر میاں بیوی دونوں نے بیّنہ قائم کردی تو زوجہ کی بیّنہ کو ترجیح ہوگی کیونکہ زوجہ کی بیّنہ اضافے کو ثابت کرنے والی ہے۔ عورت کے بیّنہ کے قابلِ قبول ہونے کا مطلب یہ ہے جب کہ اس عورت کا مہر مثل اس مقدار سے کم ہو جس کا وہ دعویٰ کر رہی ہے۔

اگر دونوں کے پاس گواہ نہ ہوں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں کو باہمی حلف دلایا جائے گا۔ اور نکاح فسخ نہیں کیا

جائے گا۔ کیونکہ باہمی حلف کا اثر یہ ہے کہ مہر کی تصریح و تعیین مفقود ہے اور یہ تعیین مہر کا مفقود ہونا صحتِ نکاح میں خلل انداز نہیں ہوتا۔ کیونکہ مہر کو نکاح میں تابع کی حیثیت حاصل ہوتی ہے بخلاف بیع کے کہ اس میں ثمن کی عدم تعیین بیع کو فاسد کر دیتی ہے جیسا کہ کتاب البیع میں بیان کیا گیا ہے تو ثمن میں اختلاف کی صورت میں باہمی حلف سے بیع فسخ ہو جاتی ہے (مگر نکاح میں ایسے نہیں ہوتا)

لیکن رفع نزاع کے لیے مہر مثل کو فیصل قرار دیا جائے گا۔

اگر اس کی مقدار اس قدر ہو جس کا زوج نے اعتراف کیا ہے یا اس سے کم ہو تو شوہر کی بیان کردہ مقدار کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ ظاہری حالات شوہر کے قول کی تائید کرتے ہیں۔

اگر مہر مثل عورت کی بیان کردہ مقدار کے برابر ہے یا اس سے زائد ہے تو اسی مقدار کا فیصلہ کیا جائے گا جس کا عورت دعویٰ کرتی ہے۔

اگر مہر مثل زوج کی اعتراف کردہ مقدار سے زائد ہو اور عورت کی دعویٰ کردہ مقدار سے کم ہو تو عورت کے لیے مہر مثل کی مقدار کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ کیونکہ جب دونوں نے قسم کھا لی تو نہ تو مہر مثل سے زائد مقدار ثابت ہوئی اور نہ مہر مثل سے کم (لہٰذا مہر مثل کو فیصل قرار دیا گیا)

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ امام قدوریؒ نے پہلے تحالف کا

ذکر فرمایا (کہ مہر میں اختلاف کی صورت میں پہلے حلف دلایا جائے) پھر مہر مثل کو فیصل قرار دینے کا بیان کیا - امام کرخیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ کیونکہ مہر کی تصریح کی صورت میں مہر مثل کا اعتبار نہیں کیا جاتا (بلکہ مہر مسمیٰ قابل اعتبار ہوتا ہے) اور مہر مسمیٰ کا اعتبار اسی وقت ساقط ہوتا ہے جب کہ دونوں قسم کھائیں۔ لہذا تمام مذکورہ صورتوں میں تحالف مقدم ہوگا (یعنی مہر مثل زوج کے اعتراف کردہ مقدار کے برابر ہو یا کم۔ یا عورت کی دعویٰ کردہ مقدار کے برابر ہو یا زیادہ یا مہر مثل زوج کی اعتراف کردہ مقدار سے زائد ہو اور عورت کی دعویٰ کردہ مقدار سے کم ہو۔ امام ابوالحسن کرخیؒ کے نزدیک ان پانچوں صورتوں میں تحالف مقدم ہوگا)

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے کے مطابق قسم کی ابتداء زوج سے کی جائے گی تاکہ اگر وہ قسم سے انکار کرے تو قسم سے انکار کا فائدہ جلد اور بلا تاخیر ظہور پذیر ہو۔ جیسا کہ بائع و مشتری کے اختلاف کی صورت میں قسم کی ابتداء مشتری سے کی جاتی ہے۔

امام ابوبکر رازیؒ کی تخریج امام کرخی کے قول کے خلاف ہے باب نکاح میں ہم اس مسئلے کو پوری تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔ اور وہاں امام ابویوسفؒ کا اختلاف بھی ذکر کر دیا ہے۔ اب ہم اس کا اعادہ نہیں کریں گے۔ (ابوبکر رازی کے نزدیک مہر مثل زوج کی اعتراف کردہ مقدار کے برابر ہو یا کم ہو تو تحالف نہ ہوگا،

اور قسم کے ساتھ شوہر کا قول قابل قبول ہوگا۔ اگر مہر مثل زوجہ کی دعویٰ کردہ مقدار کے برابر یا زیادہ ہو تو بھی تحالف نہ ہوگا بلکہ قسم کے ساتھ عورت کی بات تسلیم کی جائے گی۔ اگر مہر مثل دونوں کے اقوال کے بین بین ہو تو باہمی تحالف سے مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا)

اگر مرد نے ایک معیّن غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے دعویٰ کیا کہ اس غلام کے بدلے نکاح ہوا ہے۔ اور عورت نے معیّنہ جاریہ کے متعلق دعویٰ کیا تو یہ بھی سابقہ مسئلہ کی طرح ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ اگر جاریہ کی قیمت مہر مثل کے برابر ہو تو عورت کو یہ جاریہ نہیں بلکہ اس کی قیمت دی جائے گی۔ کیونکہ جاریہ کی ملکیت کا حصول باہمی رضامندی کے سوا ممکن نہیں۔ لیکن باہمی رضا موجود نہیں لہذا قیمت واجب ہوئی۔

مسئلہ:۔ قدوری میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر متعاقدین نے معقود علیہ کے منافع کے حصول سے پہلے عقد اجارہ میں اختلاف کیا۔ تو دونوں کو باہمی قسم ولائی جائے گی اور عقد اجارہ کو رد کر دیا جائے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بدل میں اختلاف رونما ہو یا مبدل میں (مثلاً ا نے دعویٰ کرے کہ میں نے یہ مکان ڈیڑھ سو روپیہ ماہوار پر کرائے پر دیا تھا اور ب کہے کہ میں نے سو روپیہ ماہانہ پر طے کیا تھا۔ ابھی تک ب نے مکان میں سکونت اختیار نہیں کی۔

یا مبدل میں یعنی منافع کے بارے میں اختلاف ہو۔ مثلاً ا نے

دعویٰ کیا کہ میں نے یہ مکان صرف ایک ماہ کے لیے کرایہ پر دیا تھا اور (یہ دو ماہ کے لیے دعویٰ کرے) کیونکہ مبیع پر قبضہ کرنے سے قبل عقد بیع میں باہمی قسم لینا قیاس کے موافق ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اور عقد اجارہ بھی منافع کے حصول سے پہلے پہلے ایسی بیع کی نظیر ہے جس میں ابھی تک مبیع پر قبضہ حاصل نہ کیا گیا ہو۔ اور ہماری کلام بھی ایسے اجارے کے متعلق ہے جس کے منافع کا تاحال حصول نہیں کیا گیا۔

اگر اختلاف اُجرت میں رونما ہوا ہے تو کرایہ پر لینے والے سے قسم کی ابتداء کی جائے گی۔ کیونکہ وہی اُجرت کے اضافے کے وجوب سے انکار کر رہا ہے۔ (اور قسم منکر پر ہوتی ہے)

اگر اختلاف منافع کے سلسلے میں ہو تو کرایہ پر دینے والے سے قسم کی ابتداء ہوگی۔ پس ان میں سے جو شخص بھی قسم سے انکار کرے گا اس پر دوسرے کا دعویٰ لازم ہوگا۔ اور ان میں سے جو بھی بیّنہ قائم کرے اس کی بیّنہ قبول کی جائے گی۔

اگر دونوں بیّنہ قائم کریں تو کرایہ پر دینے والے کی بیّنہ کو ترجیح حاصل ہوگی۔ بشرطیکہ اختلاف اجرت میں ہو۔ اور اگر منافع میں اختلاف ہو تو کرایہ پر لینے والے کی بیّنہ کو اوّلیت حاصل ہوگی۔

اگر اُجرت اور منافع دونوں میں اختلاف ہو تو ہر ایک جس اضافے کا دعویٰ کرتا ہے اس میں اس کے گواہ قبول ہوں گے۔

مثلاً کرایہ دینے والا دعویٰ کرتا ہے کہ میں نے یہ مکان ایک ماہ کے لیے دس درہم ماہوار پر دیا تھا اور کرایہ پر لینے والا دعویٰ کرتا ہے کہ میں نے دو ماہ کے لیے پانچ درہم پر لیا تھا۔ تو دو ماہ کے لیے دس درہم کے عوض فیصلہ کیا جائے گا۔ تاکہ مدعیٔ اضافہ کا دعویٰ قبول ہو۔ کرایہ پر دینے والا زائد کرایہ کا مدعی ہے لہٰذا کرائے کے بارے میں اس کے گواہ قبول ہوں گے اور مدتِ اجارہ کے بارے میں کرایہ پر لینے والا اضافے کا مدعی ہے لہٰذا اس کے گواہوں کا قول قابلِ قبول ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ اختلاف حصولِ منفعت سے پہلے ہو۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر حصولِ منافع کے بعد متعاقدین میں اختلاف پیدا ہو تو باہمی حلف نہ ہوگا اور کرایہ پر دینے والے کے قول کو فوقیت حاصل ہوگی۔ یہ امر امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے مسلک کے مطابق ظاہر ہے کیونکہ شیخین کے نزدیک معقود علیہ کے ضیاع سے تحالف جائز نہیں رہتا۔

امام محمدؒ کے نظریے کے مطابق بھی یہ حکم ظاہر ہے کیونکہ ان کے نزدیک معقود علیہ کا ضیاع باہمی حلف سے اس وقت مانع نہیں ہوتا جب کہ مبیع کی کوئی قیمت ہو جسے بیع کے قائم مقام شمار کیا جا سکے۔ لہٰذا دونوں کو قیمت پر باہمی حلف دلائی جاتی ہے۔ لیکن اگر اس اجارے کی صورت میں حلف لیا جائے اور عقد کو فسخ کیا جائے تو

جائز نہ ہوگا کیونکہ منافع کی کوئی قیمت نہیں اس لیے کہ منافع بذات خود کوئی قیمتی چیز نہیں بلکہ عقد کی وساطت اور تبعیت سے وہ قابل قیمت شمار کیے جاتے ہیں۔ اور فسخ عقد کی صورت میں تو یہ ظاہر ہوگا کہ ان کے درمیان کسی قسم کا عقد ہی نہیں ہوا تھا۔

جب باہمی قسم لینا ممنوع ٹھہرا تو کرایہ پر دینے والی کی بات قسم کے ساتھ قابلِ قبول ہوگی۔ کیونکہ کرایہ پر دینے والا ہی وہ شخص ہے جس کے مقابلے میں حق ثابت کیا جا رہا ہے۔

مسئلہ: قدوری میں ہے اگر معقود علیہ کا کچھ حصّہ حاصل کر لینے کے بعد متعاقدین نے اُجرت پر میں اختلاف کیا تو باہمی حلف لی جائے گی اور باقی ماندہ حصّہ میں عقد فسخ کر دیا جائے گا اور گزرے ہوئے وقت کے بارے میں مستاجر کا قول قابلِ تسلیم ہوگا اس لیے کہ اجارہ کی صورت میں عقد کا انعقاد لمحہ بہ لمحہ اور ساعت بساعت ہوتا رہتا ہے کہ منفعت کا ہر جزو ایسا ہوگا کہ گویا اس پر جدید عقد منعقد ہو رہا ہے۔ بخلاف بیع کے کہ اس میں عقد یکبارگی ہی منعقد ہو جاتا ہے تو بیع میں جب بعض اجزاء کے تلف ہونے سے فسخ متعذر ہوتا ہے تو کل میں بھی متعذر ہوگا (لیکن اجارہ میں منفعت کا ہر جزو مستقل معقود علیہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اس لیے ممکن ہے کہ باقی ماندہ اجزاء میں فسخ کا اجراء کیا جائے)۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر آقا اور مکاتب نے مالِ کتابت

میں اختلاف کیا۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تحالف نہ ہوگا (بلکہ قسم لے کر غلام کی بات تسلیم کی جائے گی)

صاحبینؒ کے نزدیک باہمی طور پر قسم لی جائے گی اور عقدِ کتابت کو فسخ کر دیا جائے گا۔ امام شافعیؒ کا بھی یہی ارشاد ہے کیونکہ کتابت بھی ایک مالی معاوضے کا عقد ہے۔ جو اختلافِ ثمن کی صورت میں فسخ کے قابل ہوتا ہے (یا غلام کے بدلِ کتابت سے عجز کی صورت میں بھی عقدِ کتابت فسخ ہو جاتا ہے) پس عقدِ کتابت عقدِ بیع کے مشابہ ہوگا۔ (اور بیع پر اس کا قیاس کرنا صحیح ہوگا) دونوں میں علت جامع یہ ہے کہ آقا زائد معاوضہ کا دعویٰ کرتا ہے اور غلام اس سے انکار کرتا ہے۔ اسی طرح غلام آقا پر استحقاقِ عتق کا دعویٰ کر رہا ہے بدلِ کتابت کے ادا کرنے پر جس کا وہ مدعی ہے اور آقا اس سے انکار کر رہا ہے (لہٰذا آقا و غلام دونوں ایک ایک جہت سے مدعا علیہ و منکر ہیں اور منکر پر قسم آتی ہے) لہٰذا دونوں سے حلف لیا جائے گا جیسا کہ متعاقدین ثمن میں اختلاف کریں تو دونوں پر قسم کھانا ضروری ہوتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بدلِ کتابت فی الحال اس رکاوٹ کے ازالے کے مقابلے میں ہے جو غلام کے لیے اس کے اختیارات تصرفات پر قدرت کے حق میں تھی (یعنی غلام کو کسی قسم کا تصرف کرنا ممنوع ہوتا ہے مگر عقدِ کتابت کی وجہ سے یہ ممانعت

زائل ہو جاتی ہے اور اسے تصرفات کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے)
اور یہ اختیار غلام کو پورے طور پر حاصل ہے (اور اب ایسی کوئی
چیز نہیں ہے کہ آقا پر اس کا دعویٰ کرے اور اسے مدعی اور آقا کو
منکر قرار دیا جائے) یہ بدلِ کتابت عتق کے مقابل اس وقت ہوگا
جب اس کی ادائیگی مکمل ہو جائے گی۔ لیکن ادائیگی سے پہلے معاوضہ
کتابت اور غلام کی آزادی میں کوئی تقابل نہیں۔ لہٰذا آقا اور غلام
کے درمیان اختلاف صرف بدلِ کتابت میں رہا نہ کہ کسی اور چیز میں
لیس دونوں میں باہمی قسم نہ ہوگی۔ (حاصل یہ ہوا کہ اگر ان میں سے کسی
نے گواہ قائم کر دیے تو اس کے گواہ قبول کیے جائیں گے۔ اگر دونوں
نے گواہ قائم کر دیے تو معاوضہ کے اضافے کے سلسلے میں آقا کے گواہ
قبول ہوں گے اور آزادی حاصل ہونے کے بارے میں غلام کے گواہ
قبول ہوں گے یعنی جس قدر عوض کی ادائیگی کے بعد وہ آزاد ہونے
کا دعویٰ کرتا ہے اس قدر ادا کرکے آزاد ہو جائے گا اور آقا کے
گواہوں سے جو اضافہ ثابت ہوا ہے وہ اس کے ذمہ قرض ہوگا)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ جب زوجین گھر کے سامان
کے بارے میں اختلاف کریں (یعنی ان میں سے ہر ایک اپنی ملکیت کا
دعویٰ کرے اور دونوں کے پاس گواہ نہ ہوں) تو سامان میں سے جو
اشیاء مردوں کے لائق اور مناسب ہیں وہ شوہر کی ہوں گی جیسے
پگڑی (کلاہ، کوٹ پتلون، اسلحہ وغیرہ) کیونکہ ایسی اشیاء میں ظاہر

حال شوہر کا مؤید ہے۔

اور جو چیزیں عورتوں کے لائق ہیں وہ زوجہ کی ہوں گی جیسے اوڑھنی کا سربند (دوپٹہ، زنانہ کپڑے اور زیورات وغیرہ) کیونکہ ایسی اشیاء میں ظاہر حال عورت کا مؤید ہے اور جو سامان دونوں کے لائق ہو جیسے برتن، بستر اور چارپائیاں وغیرہ ان پر مرد کا حق ہوگا کیونکہ زوجہ اور جو کچھ اس کے قبضہ میں ہے وہ سب کچھ شوہر کے قبضہ میں ہے۔ اور خصومات میں قابض کا قول قابل اعتبار ہوتا ہے۔ بخلاف ان اشیاء کے جو عورتوں کے استعمال کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں۔ (ان اشیاء میں اگر مرد قابض بھی ہو تو اس کی بات تسلیم نہیں کی جائے گی) کیونکہ شوہر کے قبضہ کے مقابلے میں ایسا ظاہر ہے جو زیادہ قوی ہے۔ (یعنی ان اشیاء کا عورتوں کے استعمال کے ساتھ مخصوص ہونا)

اس میں کوئی فرق نہیں کہ مذکورہ اختلاف قیام نکاح کی صورت میں رونما ہو یا طلاق وغیرہ سے فرقت واقع ہونے کے بعد پیدا ہو۔

اگر زوجین میں سے ایک وفات پا جائے اور میت کے ورثاء دوسرے کے ساتھ اختلاف کریں۔ تو وہ تمام اشیاء جو باقی ہیں خواہ مردوں کے استعمال کی ہوں یا عورتوں کے استعمال کی۔ وہ زندہ رہنے والے کے لیے ہوں گی۔ کیونکہ قبضہ تو زندہ شخص کا ہوا کرتا ہے مردہ کا نہیں ہوتا۔

اور مذکورہ سطور میں ہم نے جو کچھ ذکر کیا ہے یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جو اشیاء بطور جہیز عورتوں کو دی جاتی ہیں زوجہ کو ایسی اشیاء دے دی جائیں گی۔ اور باقی ماندہ اشیاء حلف کے ساتھ مرد کو دی جائیں گی۔ کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ جہیز میں دی جانے والی اشیاء عورت جہیز میں لے کر آئی ہو گی۔ اور یہ ظاہر حال مرد کے قبضہ کی بہ نسبت زیادہ قوی ہے۔ لہٰذا اس قوی دلالت کی بناء پر شوہر کے قبضہ کی ظاہری دلالت کو باطل قرار دیا جائے گا۔ البتہ باقی ماندہ سامان میں زوج کے قبضہ کے کوئی شے معارض نہ ہو گی۔ اور ظاہر حال یعنی قبضہ کا اعتبار کیا جائے گا۔ ورثاء کے میت کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے طلاق اور موت کو یکساں حیثیت حاصل ہے۔

امام محمدؒ کا ارشاد ہے (کہ زوج کی موت کے بعد بھی اس کی زندگی کی طرح) جو چیزیں مردوں کے لائق ہیں وہ شوہر کی ہوں گی اور جو اشیاء عورتوں کے استعمال کے لیے مخصوص ہیں وہ زوجہ کے لیے ہوں گی۔ اور جو اشیاء دونوں کے استعمال میں آتی ہیں وہ مرد کے لیے ہوں گی اگر وہ زندہ ہے۔ ورنہ اس کے ورثاء کا حق ہے (اگر زوج مر چکا ہے) اس قول کی دلیل وہی ہے جو ہم نے امام ابو حنیفہؒ کے نظریے کی تائید میں بیان کی ہے۔ حکم کے لحاظ سے طلاق اور موت برابر ہیں۔ کیونکہ وارث متوفی کے قائم مقام ہوتا ہے۔

اگر زوجین میں سے ایک غلام ہو تو بحالت زندگی اختلاف کی صورت میں سامان آزاد کے لیے ہوگا کیونکہ آزاد کا قبضہ قوی تر ہوتا ہے اور ایک کی موت کے بعد زندے کا حق ہوگا۔ کیونکہ میت کا قبضہ نہیں ہوا کرتا اور زندے کا قبضہ معارض سے خالی ہے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔

صاحبینؒ کا ارشاد ہے جس غلام کو تجارت کی اجازت حاصل ہو یا جو غلام مکاتب ہو ان کی حیثیت آزاد آدمی کی سی ہوتی ہے کیونکہ خصومات میں ان کا قبضہ اور اختیار معتبر ہوا کرتا ہے۔ (لہذا مذکورہ مسئلہ میں ان کی حیثیت آزاد آدمی کی سی ہوگی)۔

فَصْلٌ فِيمَنْ لَا يَكُونُ خَصْمًا

(فصل ایسے لوگوں کے بیان میں جو خصم یا مدعا علیہم نہیں ہوتے)

مسئلہ: مختصر القدوری میں ہے (کہ مثلاً ایک شخص کے پاس ایک کپڑا ہے اس پر ایک دوسرے شخص نے دعویٰ کیا کہ یہ کپڑا میرا ہے) مدعا علیہ نے جواب میں کہا (کہ یہ کپڑا تمہارا نہیں بلکہ) اسے فلاں غائب شخص نے میرے پاس بطور ودیعت رکھا ہے۔ یا اس نے میرے پاس بطور رہن رکھا ہے یا میں نے اس سے چھینا ہے اور مدعا علیہ نے اپنے قول پر گواہ قائم کر دیے۔ تو مدعی اور اس کے درمیان کوئی خصومت نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر مدعا علیہ نے کہا کہ یہ چیز تو میں نے فلاں غائب شخص سے کرایہ پر لی ہے اور اس امر پر گواہ بھی قائم کر دیے (تو بھی دونوں میں خصومت نہ ہوگی۔ یعنی مدعی کا قول اس کے خلاف قابل قبول نہ ہوگا) کیونکہ مدعا علیہ نے گواہوں سے یہ امر ثابت کر دیا کہ اس کا قبضہ قبضۂ خصومت نہیں۔

قاضی کوفہ عبداللہ بن شبرمہؒ کا قول ہے کہ قابض مدعی کی خصومت سے سبکدوش نہ ہوگا ـــــــ کیونکہ ایک غائب شخص کی ملکیت کا ثابت ہونا متعذر ہے اس لیے کہ غائب شخص کی طرف سے کوئی خصومت کرنے والا نہیں ہے اور قابض سے خصومت کے اندفاع کا دار و مدار اس بات پر تھا کہ اس کی ملکیت ثابت ہو جائے۔

اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ بیّنہ کا مقتضیٰ دو چیزیں ہیں۔ ایک تو غائب کے لیے ملکیت کا ثابت ہونا لیکن اس صورت میں خصم موجود نہیں ہوتا لہٰذا ملکیت ثابت نہ ہوگی اور دوسری یہ کہ مدعا علیہ کے ذمہ سے مدعی کی خصومت کا دفعیہ ہو اور اس بات میں مدعی بطور خصم موجود ہے (تو دفعیہ ثابت ہوگا) اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص زوج کی طرف سے عورت کو لانے کے لیے وکیل بن کر آیا۔ لیکن عورت نے طلاق پر گواہ قائم کر دیے جیسا کہ ہم پہلے باب الوکالۃ بالخصومۃ میں بیان کر چکے ہیں۔ (اگرچہ اس شہادت سے طلاق کا ثبوت تو نہ ہوگا لیکن وکیل کو عورت کے ساتھ لے جانے سے روک دیا جائے گا)

قاضی محمد بن عبدالرحمٰن ابن لیلیٰ کا اجتہاد یہ ہے کہ گواہ قائم کیے بغیر مدعا علیہ سے خصومت دفع ہو گی لیکن ہمارے نزدیک ایسا نہیں ہے کیونکہ ظاہری قبضہ کی بنا پر وہ خصم بن چکا ہے اور اپنے اقرار سے اس کا مقصد یہ ہے کہ جو حق بظاہر اس کے ذمہ لازم آتا

ہے اس کو اپنی ذات سے پھیر کر غائب کے ذمے ڈال دے (تو اپنے اس اقرار کی بناء پر وہ متہم ہو سکتا ہے) لہٰذا حجت اور بیّنہ کے بغیر اس کے اقرار کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ جس طرح کسی شخص نے اپنے ذمہ قرض کی تحویل کر کے دوسرے کے ذمے ڈالنا چاہا (کہ میں نے اپنے ذمّے قرض کو فلاں کے حوالے کر دیا تھا تو بیّنہ اور حجت کے بغیر اس کا قول تسلیم نہیں کیا جاتا)۔

امام ابو یوسفؒ نے اپنے آخری قول میں فرمایا کہ اگر قابض صالح اور دیندار شخص ہے تو اس کا یہی حکم ہے جو ہم نے بیان کیا (کہ قیام بیّنہ کی صورت میں خصومت مندفع ہو گی) اور اگر وہ شخص مکر و فریب اور حیلہ سازی میں مشہور ہے تو ایسی صورت میں مدعی کی خصومت مندفع نہ ہو گی۔ کیونکہ حیلہ ساز آدمی بسا اوقات کسی شخص کا مال ایک مسافر یا اجنبی آدمی کو پوشیدگی میں دے دیتا ہے کہ وہ اس مال کو لوگوں کے سامنے اس کے پاس ودیعت رکھ دے اور اس پر گواہ بھی قائم کر لیتا ہے اور یہ حیلہ وہ اس لیے اپناتا ہے کہ دوسرے کے حق کو باطل کیا جا سکے لہٰذا اگر قاضی اس شخص کو متہم خیال کرتا ہو تو اس کی حجت کو قبول نہ کرے۔

اگر مذکورہ مسئلہ میں گواہوں نے کہا کہ مدعا علیہ کے پاس ایسے شخص نے ودیعت رکھی ہے جس سے ہماری جان پہچان نہیں تو بالاتفاق مدعا علیہ سے خصومت مندفع نہ ہو گی۔ اس احتمال کی

بناء پر کہ شاید یہ مدعی خود ہی امانت رکھانے والا شخص ہو۔
دوسری بات یہ ہے کہ قابض نے مدعی کو کسی مخصوص کو معین شخص کے حوالے نہیں کیا تاکہ مدعی اس کی تلاش یا پیچھا کر سکے۔ لہٰذا اگر مدعی سے خصومت کو دفع کر دیا جائے تو اس میں مدعی کا نقصان ہے۔

اگر گواہوں نے کہا کہ ہم اس شخص کو چہرے سے تو پہچانتے ہیں مگر اس کے نام ونسب سے واقف نہیں تو امام محمدؒ کے نزدیک یہی حکم ہے دوسری علت کی بناء پر (یعنی خصومت مندفع نہ ہوگی)۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خصومت مندفع ہو جائے گی کیونکہ اس نے گواہوں سے یہ بات ثابت کر دی کہ یہ مالِ عین اس کو دوسرے کی جہت سے حاصل ہوا ہے۔ (یعنی مدعی کی طرف سے بطور امانت نہیں رکھوایا گیا) کیونکہ گواہ اس کی صورت سے شناسا ہیں۔ بخلاف پہلی صورت کے (کہ جب گواہ اس کی پہچان سے مطلقاً انکار کریں) لہٰذا اس صورت میں قبضہ قبضۂ خصومت نہ ہوگا اور قیام شہادت کا مقصد بھی یہی ہے (کہ خصومت کا دفعیہ ہو جائے خواہ غائب کی ملکیت ثابت نہ ہو نیز اس صورت میں مدعی کو ضرر پہنچانا بھی لازم نہ آیا بلکہ) مدعی نے اپنے آپ کو خود ہی ضرر میں مبتلا کیا کہ وہ اپنے خصم یا مدعا علیہ کو بھول گیا ہے۔ یا مدعی کو مدعا علیہ کے گواہوں نے ضرر پہنچایا ہے نہ کہ مدعا علیہ نے۔

اس مسئلے کو کتاب الدعویٰ کا مخمسہ کہا جاتا ہے اور ان پانچوں

اقوال کو ہم نے بیان کر دیا ہے۔ (یعنی ابن شبرمہؒ، ابن ابی لیلیٰؒ
امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ)

مسئلہ: قدوری میں ہے کہ اگر مدعا علیہ نے کہا کہ میں نے یہ چیز اس غائب شخص سے خرید لی ہے تو وہ مدعی کے مقابلے میں خصم ہوگا۔ کیونکہ جب قابض نے یہ خیال کیا کہ اس کا قبضہ قبضۂ ملکیت ہے تو اس نے اپنے حق میں خصم ہونے کا اعتراف کر لیا۔

مسئلہ: اگر مدعی نے کہا کہ یہ چیز تو نے مجھ سے چھینی ہے یا مجھ سے چوری کر لی ہے تو خصومت مندفع نہ ہوگی۔ اگرچہ قابض اس چیز کے امانت ہونے پر بیّنہ بھی قائم کر دے۔ کیونکہ قابض اس وجہ سے مدعیٰ علیہ بنتا ہے کہ اس پر غصب یا چوری کے فعل کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ قبضہ کی بناء پر اسے مدعا علیہ نہیں بنایا گیا۔ بخلاف مطلق ملک کے دعوے کے کہ اس میں قابض قبضہ کی بناء پر خصم قرار دیا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ غیر قابض پر مطلق ملک کا دعویٰ صحیح نہیں ہوتا۔ البتہ فعل کا دعویٰ غیر قابض پر بھی صحیح ہوتا ہے۔

مسئلہ: اگر مدعی نے کہا کہ یہ چیز مجھ سے چرائی گئی ہے اور صاحبِ ید یعنی قابض نے کہا کہ یہ چیز تو فلاں شخص نے میرے پاس ودیعت رکھی ہے اور اس پر گواہ قائم کیے تو خصومت مندفع نہ ہوگی۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے۔ اور یہ حکم استحسان کے پیش نظر ہے (ورنہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ خصومت مندفع ہو جاتی) چنانچہ

امام محمدؒ اسی کے قائل ہیں کہ خصومت مندفع ہوگی۔ کیونکہ مدعی نے قابض پر کسی فعل کا دعویٰ نہیں کیا۔ جیسا کہ مدعی یوں کہے کہ یہ چیز مجھ سے چھینی گئی ہے لیکن فاعل کا نام ذکر نہ کرے۔ (تو بالاتفاق قابض خصم نہیں ہوتا اسی طرح چوری کی صورت میں بھی قابض مدعا علیہ نہ ہوگا)۔

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ فعل کا ذکر لامحالہ فاعل کا تقاضا بھی کرتا ہے۔ (کیونکہ کوئی فعل فاعل کے بغیر وجود میں نہیں آتا) اور ظاہر یہی ہے کہ اس فعل کا فاعل وہی شخص ہے جس کے قبضہ میں وہ چیز ہے۔ البتہ مدّعی نے شفقت و مہربانی سے کام لیتے ہوئے قابض کو نام لے کر متعیّن نہیں کیا تاکہ اس پر حدِّ سرقہ کا اجراء نہ ہو۔ نیز اسے پردہ پوشی کا اجراء حاصل ہو جائے۔ "تو سُرِقَ" یعنی مجہول کا صیغہ سَرَقْتَ یعنی معروف کے صیغے کی طرح ہوگا یعنی تو نے چوری کی ہے بخلاف غصب کی صورت کے (کہ فاعل کی عدم تعیین کی صورت میں خصومت مندفع ہوگی) کیونکہ غصب کی صورت میں کوئی شرعی حد نہیں۔ اور غاصب کا نام متعیّن کرنے میں کسی قسم کا احتیاط اور پرہیز نہیں کیا جاتا۔

مسئلہ:۔ جب مدعی نے کہا کہ میں نے یہ چیز فلاں شخص سے خریدی ہے۔ اور قابض نے کہا کہ یہ چیز تو فلاں نے میرے پاس بطور امانت رکھی ہے تو بغیر کسی بیّنہ کے خصومت ساقط ہوگی۔ کیونکہ

جب مدعی اور مدعا علیہ نے اتفاق کر لیا کہ اس چیز کی اصل ملکیت
کسی اور شخص کی ہے تو لامحالہ اس چیز کا قابض تک پہنچنا اس
تیسرے کی طرف سے ہے۔ لہذا قابض کا قبضہ قبضۂ خصومت نہ
ہوگا۔ البتہ اگر مدعی اس امر پر گواہ قائم کر دے کہ فلاں شخص نے
اس مدعی کو اس چیز کے وصول کرنے کے لیے وکیل بنایا ہے (تو ایسی
صورت میں قابض خصم ہوگا) کیونکہ مدعی نے شہادت سے یہ ثابت
کر دیا ہے کہ وہ اس چیز کو حق وکالت کی بناء پر اپنے قبضہ میں روک
رکھنے کا زیادہ حق دار ہے۔

بَابُ مَا يَدَّعِيهِ الرَّجُلَانِ

(دو شخصوں کے دعویٰ کے بیان میں)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر دو شخصوں نے ایک مالِ عین کا جو تیسرے شخص کے قبضے میں ہے دعویٰ کیا۔ اور ان میں ہر ایک یہ خیال کرتا ہے کہ یہ چیز اس کی ملکیت ہے اور دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی قائم کر دیے تو فیصلہ کیا جائے گا کہ یہ چیز دونوں کے درمیان مساوی طور پر مشترک ہے۔

امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق دونوں شہادتیں ساقط ہوں گی اور دوسرے قول کے مطابق دونوں مدعیوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی (اور جس کے نام پر قرعہ نکلا وہ چیز اسے دے دی جائے گی) کیونکہ دونوں شہادتوں میں ایک شہادت تو بالیقین جھوٹی ہے اس لیے کہ ایک چیز کا ایک ہی حالت میں دو ملکیتوں میں جمع ہونا محال ہے۔ نیز سچی اور جھوٹی شہادت

کے درمیان امتیاز کرنا بھی ممکن نہیں۔ لہٰذا یا تو دونوں شہادتوں کو ساقط کر دیا جائے گا یا قرعہ کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایسی صورت میں قرعہ اندازی اختیار کی تھی اور کہا تھا۔ اے اللہ! ان دونوں کے درمیان تو ہی حکم ہے (طبرانی نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ دو شخص آپؐ کی خدمت میں خصومت لے کر حاضر ہوئے۔ دونوں کے ساتھ گواہ بھی تھے۔ تو آپؐ نے قرعہ اندازی فرما کر فیصلہ کیا اور کہا کہ اے اللہ تو ہی ان دونوں کے درمیان حکم ہے)

ہماری دلیل تمیم بن طرفہؓ کی حدیث ہے جسے ابن ابی شیبہؒ نے بیان فرمایا ہے کہ ایک اونٹنی کے بارے میں دو شخص خصومت لے کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ عالیہ میں حاضر ہوئے اور ہر ایک نے اپنے گواہ بھی پیش کیے۔ آپؐ نے اس اونٹنی کو دونوں کے درمیان دو نصفوں میں تقسیم فرما دیا۔

امام طحاویؒ کی تصریح کے مطابق قرعہ اندازی کا سلسلہ ابتداءِ اسلام میں تھا۔ بعد میں اسے منسوخ قرار دیا گیا۔ (کفایہ میں مذکور ہے کہ ابتداءِ اسلام میں جب کہ قمار بازی کی حرمت نازل نہیں ہوئی تھی تو قرعہ اندازی سے بھی عموماً کام لیا جاتا تھا لیکن حرمتِ قمار کے بعد قرعہ اندازی بھی تقریباً متروک ہو گئی کیونکہ یہ ضروری نہیں کہ جس کے نام پر قرعہ نکلے وہی حقیقی حق دار بھی ہو۔ البتہ جس صورت

میں کسی کے حق کا ضیاع نہ ہوتو قرعہ اندازی میں کوئی حرج نہیں)
دوسری بات یہ ہے کہ ان دونوں مدعیوں کے حق میں شہادت
کو جائز قرار دینے والی چیز کا احتمال پایا جاتا ہے۔ بایں طور کہ
ایک مدعی کے گواہوں نے سبب ملک پر اعتماد کیا ہو (کہ انھوں
نے مدعی کو وہ چیز خریدتے ہوئے دیکھا ہو) اور دوسرے مدعی کے
گواہوں نے قبضہ کے مدنظر گواہی دی ہو (کہ جب یہ چیز اس کے قبضہ
میں ہے تو شاید اسی کی ملکیت بھی ہے) لہٰذا اس صورت میں
دونوں شہادتیں صحیح ہیں (کیونکہ کسی مدعی کے گواہوں نے بھی جھوٹ
سے کام نہیں لیا۔ اس لیے ممکنہ طور پر دونوں شہادتوں کے مطابق
عمل کرنا ضروری ہوگا اور تنصیف کی صورت میں یہ عمل ممکن ہے
اس لیے کہ محل یعنی جس چیز کا دعوی کیا گیا ہے تنصیف کو قبول
کرتا ہے اور دونوں میں نصف نصف برابر تقسیم کیا جائے گا
کیونکہ سبب استحقاق میں دونوں مدعی مساوی حیثیت رکھتے ہیں۔
مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر دو مدعی ایک عورت
کے ساتھ نکاح کا دعوی کریں۔ اور دونوں مدعی گواہ بھی قائم کردیں
تو کسی ایک کے حق میں بھی ان شہادتوں کی وجہ سے فیصلہ نہیں
کیا جائے گا۔ کیونکہ دونوں شہادتوں پر عمل ممکن نہیں۔ اس لیے کہ
محل اشتراک کو قبول نہیں کرتا۔
مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ ان دونوں میں سے کسی ایک

مدعی کی تصدیق کے لیے عورت کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ نکاح
ایسی چیز ہے کہ اس کا فیصلہ زوجین کی باہمی تصدیق سے ہو سکتا ہے
یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ دونوں کے گواہ کسی خاص وقت
یا تاریخ کی تعیین نہ کریں۔ اگر دونوں کے گواہ کسی معین وقت کا ذکر
کریں۔ تو جن گواہوں نے سابق وقت کی شہادت دی انھیں ترجیح
حاصل ہو گی۔

اگر قیام شہادت سے پہلے پہلے عورت کسی ایک کے لیے
اقرار کرلے تو یہ اسی کی زوجہ ہو گی کیونکہ ان دونوں نے ایک دوسرے
کی تصدیق کر دی۔

اگر دوسرے مدعی نے بیّنہ قائم کر دیا تو اس بیّنہ کے مطابق فیصلہ
کیا جائے گا کیونکہ بیّنہ اقرار سے قوی تر ہوتا ہے۔ (اس لیے کہ
بیّنہ حجتِ کاملہ ہے اور اقرار حجتِ قاصرہ ہے)

مسئلہ:۔ اگر دونوں مردوں میں سے صرف ایک نے دعویٰ کیا
اور عورت نکاح سے انکار کرتی ہے پس مدعی نے گواہ قائم کر دیے
اور قاضی نے گواہی کے مطابق فیصلہ دے دیا۔ پھر دوسرے مدعی
نے دعویٰ کیا اور اپنے دعوے پر گواہ پیش کر دیے تو ان کی شہادت
پر دوبارہ فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ قضاءِ اوّل حجت کی بناء
پر صحیح قرار دی جا چکی ہے تو اسے اپنی ہی مثل سے نہیں توڑا
جائے گا۔ بلکہ دوسری شہادت کا درجہ تو پہلی سے کمتر ہے (کیونکہ

شہادت اوّل قضاءِ قاضی کے ساتھ مل کر دوسری سے قوی تر ہے جبکہ قضاء کی تائید حاصل نہیں)

البتہ اگر شہودِ ثانی نکاح اوّل سے کوئی سابقہ تاریخ بیان کریں (تو اس صورت میں ان کی شہادت قابلِ قبول ہوگی) کیونکہ دریں صورت قضاءِ اوّل کی خطاء یقینی طور پر ظاہر ہوگئی ہے۔ اسی طرح عورت اگر شوہر کے ہاں ہو اور اس کا نکاح ظاہر ہو تو غیر قابض کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ مگر جب کہ غیر قابض کے گواہ نکاح اوّل سے کوئی پہلی تاریخ بیان کریں۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر دونوں شخصوں میں سے ہر ایک نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے یہ غلام فلاں شخص سے خریدا ہے اس کا معنی یہ ہے کہ صاحبِ ید یعنی قابض سے خریدا ہے۔ اور ہر ایک نے گواہ پیش کیے۔ تو ان مدعیوں میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ یا تو نصف غلام کی قیمت ادا کر کے لے لے یا چاہے تو چھوڑ دے۔ کیونکہ ان میں سببِ ملکیت کے مساوی ہونے کی بناء پر قاضی ان دونوں میں نصف نصف غلام کا فیصلہ کرے گا تو یہ دونوں مدعی ان دو فضولی بیع کرنے والوں کی طرح ہوں گے کہ تیسرے شخص کا غلام اپنے اپنے مشتری کے ہاتھ فروخت کردیں اور مالک نے دونوں کو بیع کی اجازت دی (تو قاضی دونوں مشتریوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کرتا ہے) پس ہر مشتری کو اختیار ہوتا ہے کہ

نصف غلام کی قیمت ادا کر کے لے لے یا ترک کر دے۔ کیونکہ ہر مشتری کے لیے اس کے عقد کی شرط متغیر ہو گئی ہے۔ لہٰذا ممکن ہے کہ اس کی رغبت پورے کی ملکیت حاصل کرنے کی ہو لہٰذا اسے واپس کرنے کا اختیار ہوگا۔ اگر وہ چاہتا ہے تو پورا ثمن واپس لے لے۔

مسئلہ:۔ اگر قاضی نے ان دونوں کے درمیان غلام کا فیصلہ کر دیا لیکن ان میں سے ایک نے کہا کہ میں نصف غلام کو اختیار نہیں کرتا تو دوسرے مدعی کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ پورا غلام لے لے۔ کیونکہ اس کے حق میں نصف غلام کا فیصلہ کیا جا چکا ہے۔ اور باقی نصف میں بیع فسخ ہو گئی۔

دوسرے کو پورا غلام لینے کے حق کا حاصل نہ ہونا اس لیے ہے کہ یہ اس نصف میں خصم ہے کیونکہ اس نصف میں دوسرے مشتری کا استحقاق گواہوں کی وجہ سے ثابت ہو گیا ہے حتیٰ کہ اگر دوسرے مدعی کے گواہ نہ ہوتے تو وہ پورے غلام کا حق دار ہوتا۔

بخلاف اس صورت کے اگر ان میں سے ایک اس وقت یہ بات کہتا (کہ میں نصف کو اختیار نہیں کرتا) قبل اس کے کہ قاضی اختیار دیتا اور فیصلہ کرتا تو اس کے لیے پورا غلام لینا جائز ہوتا۔ کیونکہ وہ پورے غلام کا مدعی ہے اور ابھی تک اس کے دعویٰ کا سبب یعنی خریداری کو فسخ نہیں کیا گیا (یعنی ابھی قاضی نے نصف کی خرید فسخ نہیں کی) اور نصف غلام کی طرف رجوع کرنا

تو مزاحمت کی بناء پر تھا جو اس صورت میں موجود نہیں۔

اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک مکان کے دو شفیعوں میں سے ایک شفیع نے حکم قاضی سے پہلے اپنا شفیع ترک کر دیا (تو دوسرا شفیع پورا مکان شفع میں لے سکتا ہے) اور صورت اول کی نظیر یہ ہے کہ حکم قاضی کے بعد ایک شفیع نے اپنا شفعہ ترک کر دیا۔ تو اس صورت میں دوسرا شفیع پورا مکان نہیں لے سکتا۔

مسئلہ:۔ اگر ہر مشتری کا گواہ کسی معین تاریخ کا ذکر کرے تو یہ غلام اس مشتری کے لیے ہوگا جو سابق تاریخ بیان کرتا ہے کیونکہ اس نے ایسے وقت میں خریداری کا ثبوت پیش کیا کہ اس وقت خریداری میں کوئی اس کے مزاحم نہ تھا۔ لہذا اس دلیل سے دوسری خریداری مندفع ہو گئی۔

اگر ایک مدعی نے وقتِ معین کا ذکر کیا اور دوسرے نے کسی وقت کا ذکر نہ کیا تو وہ غلام اس مدعی کا ہوگا جس نے معین وقت بیان کیا ہے کیونکہ اس معین وقت میں اس کی ملکیت ثابت ہے اور دوسرے مدعی کے حق میں احتمال ہے کہ شاید اس کی ملکیت اس سے پہلے ثابت ہو۔ یا بعد میں ثابت ہو تو شک وشبہ کی بناء پر اس کے حق میں فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔

مسئلہ:۔ اگر دونوں تاریخ کی تعیین نہ کریں اور ان میں سے ایک کے دعویٰ کے ساتھ قبضہ بھی موجود ہے تو قابض کو ہی اولیت

حاصل ہوگی۔ اس کا معنی یہ ہے کہ غلام اس کے قبضے میں ہے تو اسی کی خرید کا حکم دیا جائے گا کہ اس کا قبضہ پر قادر ہونا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس کی خریداری کو سبقت حاصل ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ جب اثبات دعویٰ میں دونوں مدعی برابر ہیں تو بالفعل ثابت شدہ قبضے کو شک کی بناء پر توڑا نہیں جائے گا۔ اسی طرح اگر غیر قابض نے تاریخ بیان کی تو بھی قابض کا قبضہ نہیں توڑا جائے گا جیسا کہ ہم ابھی بیان کر چکے ہیں۔ البتہ اگر دوسرے مدعی کے شاہد یہ شہادت فراہم کر دیں کہ قابض کی خرید سے غیر قابض کی خرید کو سبقت حاصل ہے کیونکہ دلالت کی بہ نسبت صراحت کو فوقیت حاصل ہوتی ہے (اس لیے کہ قابض کا قبضہ خرید کی دلیل تھا۔ لیکن دوسرے مدعی کی شہادت سے تقدم زمانی صراحۃً ثابت ہو گیا)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا اگر دونوں میں سے ایک نے خرید کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے ہبہ مع قبضہ کا دعویٰ کیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں نے ایک ہی شخص سے خرید اور ہبہ کا دعویٰ کیا اور دونوں نے گواہ پیش کر دیے اور ان میں سے کسی نے بھی تاریخ کا تعین نہیں کیا۔ تو خرید کو اولیت حاصل ہو گی اس لیے کہ خرید ہبہ کی نسبت قوی تر ہوتی ہے کیونکہ خرید جانبین سے معاوضے کا نام ہے۔ (لیکن ہبہ میں اس طرح کا معاوضہ نہیں ہوتا)

دوسری بات یہ ہے کہ خرید ایسی چیز ہے جو بذات خود ملکیت

کو ثابت کرتی ہے اور ہبہ میں ملکیت کا حاصل ہونا قبضہ پر موقوف ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر خرید اور صدقہ مع قبضہ میں اختلاف ہو تو خرید کی جانب کو ترجیح ہو گی۔ مذکورہ بالا دونوں دلائل کی وجہ سے جو ابھی ہم نے بیان کیے ہیں۔

مسئلہ:۔ اگر ایک شخص نے ہبہ مع قبضہ اور دوسرے نے صدقہ مع قبضہ کا دعویٰ کیا تو ان دونوں کو برابر حیثیت حاصل ہو گی۔ حتیٰ کہ ان دونوں میں نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا۔ کیونکہ انعام و احسان کے باب میں دونوں برابر ہیں۔ اور صدقہ کو لازم ہو جانے کی بناء پر ترجیح حاصل نہ ہو گی۔ کیونکہ یہ وصف لزوم صدقہ پر انجام کار مترتب ہونے والا وصف ہے اور ترجیح ایسے وصف کی قابل اعتبار ہوتی ہے جو فی الحال اس تصرف میں موجود و قائم ہو (اور نفس تصرف کی حیثیت سے ہبہ و صدقہ برابر ہیں کیونکہ ابتداء حال میں صدقہ بھی ہبہ کی طرح لازم نہیں ہوتا) اور یہ حکم ایسی چیز میں جو قابل تقسیم نہیں صحیح ہے۔ (یعنی نصف نصف کا حکم)

اور ایسی چیز میں جو قابل تقسیم ہے تو بھی بعض کے نزدیک یہ حکم صحیح ہے (کہ مدعی ہبہ اور مدعی صدقہ کے درمیان برابر تقسیم کر دیا جائے) اس لیے کہ عمومیت اور اشتراک بعد میں طاری ہوا (یعنی دونوں کے لیے نصف نصف کا حکم) کیونکہ ابتدائً تو ہر مدعی کے لیے کل مال کا استحقاق ثابت تھا۔ لیکن بعد میں دوسرے مدعی کی منازعت

اور خصوصیت کی بناء پر نصف شائع میں ہبہ رہ گیا۔
اور بعض حضرات کے نزدیک یہ علم صحیح نہیں کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ ہبہ کو ایک مشترک چیز میں نافذ کرنا لازم آتا ہے۔ (اور غیر مقسوم چیز میں ہبہ صحیح نہیں ہوتا)

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا (بعض نسخوں میں قَالَ کے تحت ای القدوری فی مختصرہ لکھا ہے) کہ اگر ان دو میں سے ایک نے اس غلام کی خرید کا دعویٰ کیا اور ایک عورت نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس غلام کے معاوضے میں قابض کے ساتھ نکاح کیا ہے۔ تو یہ دونوں برابر ہوں گے (اگر دونوں نے گواہ پیش کر دیے تو غلام کو نصف نصف تقسیم کر دیا جائے گا) اس لیے کہ دونوں کا دعویٰ یکساں قوت کا حامل ہے کیونکہ خرید اور نکاح میں سے ہر ایک جانبین کی طرف سے معاوضہ ہوتا ہے اور بذاتِ خود مالک کو بھی ثابت کرتا ہے۔ یہ امام ابو یوسفؒ کی رائے ہے۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ خرید کو اولیت حاصل ہو گی۔ اور شوہر بیوی کو غلام کی قیمت ادا کرے گا۔ اس لیے کہ دونوں شہادتوں پر اس طرح عمل ممکن ہے۔ خرید کو مقدم رکھتے ہوئے کیونکہ کسی غیر کے معین غلام پر نکاح کرنا صحیح ہوتا ہے۔ اور جب سپرد کرنا ممکن نہ ہو تو اس کی قیمت ادا کی جاتی ہے۔

مسئلہ:۔ قدوری میں ہے۔ اگر ان میں سے ایک مدعی رہن مع

قبضہ کا دعوی کرے اور دوسرا ہبہ مع قبضہ کا دعوی کرے اور دونوں گواہ بھی پیش کردیں تو رہن کو اولیت حاصل ہوگی۔ یہ استحسان کے پیش نظر ہے اور قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ ہبہ کو اولیت دی جائے۔ کیونکہ ہبہ سے ملک ثابت ہوتا ہے اور رہن سے ملک ثابت نہیں ہوتا۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز بحکم رہن مقبوض ہو وہ قابلِ ضمان ہوتی ہے اور جو چیز بحکم ہبہ مقبوض ہو وہ قابلِ ضمان نہیں ہوتی اور عقدِ ضمان اس عقد سے جو قابلِ ضمان نہ ہو قوی تر ہوتا ہے۔ بخلاف اس ہبہ کے جو معاوضہ سے مشروط ہو (وہ رہن سے اولی ہوگا) کیونکہ ہبہ بشرط عوض انتہاء کے لحاظ سے بیع ہوتا ہے اور بیع رہن سے اولی ہوتی ہے۔ کیونکہ بیع ایسا قابلِ ضمان عقد ہے جس سے صورۃً اور معنیً ملکیت کا ثبوت ہوتا ہے اور رہن سے صرف اس صورت میں ملکیت ثابت ہوتی ہے جب کہ مرہون ہلاک ہو جائے اور یہ ثبوتِ ملکیت صرف معنوی طور پر ہوگا صورت کے لحاظ سے نہ ہوگا۔ اور ہبہ بشرط العوض کا بھی یہی حکم ہے (کہ وہ رہن سے قوی تر ہوتا ہے)۔

مسئلہ:۔ قدوری میں ہے۔ اگر دونوں غیر قابض مدعیوں نے اپنی ملکیت پر گواہ پیش کر دیے اور تاریخ بھی ثابت کر دی تو سابق تاریخ ثابت کرنے والے مدعی کو اولیت حاصل ہوگی۔ کیونکہ

تاریخ کی سبقت سے اس نے یہ ثابت کر دیا کہ وہ دونوں میں پہلا مالک ہے تو دوسرے کو اول مالک ہی کی طرف سے مالکیت حاصل ہو سکتی ہے حالیکہ دوسرے مدعی نے اول مالک کی طرف سے ملکیت حاصل نہیں کی۔ (کیونکہ دوسرا مدعی اس چیز میں اپنی ملکیت کا مدعی ہے مدعی اول کی طرف سے حصول ملکیت کا دعویٰ نہیں کر رہا ہے)۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا اگر دونوں نے اس مخصوص چیز کو ایک ہی شخص سے خریدنے کا دعویٰ کیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ غیر قابض سے خریداری کا دعویٰ کیا گیا۔ اور دونوں نے دو تاریخوں پر گواہی پیش کی۔ تو پہلی تاریخ والے کو اولیت ہو گی۔ جیساکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ اس نے اپنی ملکیت کا ثبوت ایسے وقت میں کیا جب کہ اس وقت میں کوئی اس کا مزاحم نہ تھا۔

اگر دونوں نے الگ الگ شخصوں سے خرید پر گواہ پیش کیے اور دونوں نے ایک ہی تاریخ بیان کی تو یہ دونوں مدعی برابر ہوں گے کیوں کہ دونوں اپنے اپنے بائع کی ملکیت ثابت کرتے ہیں تو ایسا ہو گیا کہ گویا دونوں بائع ایک ساتھ حاضر ہوتے۔ پھر ان میں سے ہر ایک کو اختیار ہو گا جیساکہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ (یعنی بوجہ شہادت جب دونوں مساوی ہیں تو ہر مدعی کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو نصف غلام رکھ لے یا چاہے تو چھوڑ دے۔ ان میں سے کوئی بھی پورا غلام نہیں لے سکتا۔ جیساکہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے)۔

مسئلہ: - اگر زیر بحث مسئلہ میں ایک مدعی کے گواہوں نے تاریخ بیان کی اور دوسرے مدعی کے گواہوں نے تاریخ کا ذکر نہ کیا تو بھی دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ ہوگا کیونکہ ایک مدعی کے گواہوں کا تاریخ بیان کرنا اس بات کی دلیل نہیں کہ اس کے بائع کی ملکیت کو تقدم یا سبقت حاصل ہے کیونکہ یہ بھی ممکن ہے کہ دوسرے مدعی کے بائع کو اس سے سبقت حاصل ہو۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ بائع ایک شخص ہی ہوتا ہے (اور یہ احتمال نہیں رہتا) کیونکہ اس صورت میں دونوں اس امر پر متفق ہوتے ہیں کہ اس بائع کے علاوہ کسی اور کی طرف سے ملکیت حاصل نہیں ہوئی اور جب ان میں سے ایک تاریخ کا تعین کر دیتا ہے تو اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جاتا ہے۔ جب تک کہ یہ بات پایۂ ثبوت کو نہ پہنچے کہ دوسرے مدعی کی خریداری کو تقدم حاصل ہے۔ (تو اس صورت میں دوسرے مدعی کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا)

ایک مدعی نے ایک بائع سے خرید کا دعویٰ کیا۔ دوسرے مدعی نے دوسرے مالک سے ہبہ مع قبضہ کا دعویٰ کیا۔ تیسرے مدعی نے اپنے باپ سے میراث پانے کا دعویٰ کیا اور چوتھے مدعی نے مالک سے صدقہ مع قبضہ کا دعویٰ کیا تو ان چاروں مدعیوں کے لیے اس مال کے چار برابر حصوں کا فیصلہ کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ چاروں مدعی اپنے اپنے دعووں کے لحاظ سے الگ الگ بائعین

یعنی مالکان سے ملک حاصل کر رہے ہیں تو صورت حال یہ ہو گی کہ گویا یہ سارے مالک حاضر ہوئے اور انھوں نے مطلق ملک پر شہادتیں پیش کر کے اپنے لیے ملکیت کو ثابت کرالیا (اور ان مدعیوں میں سے ہر ایک نے ان کی طرف سے حصول ملکیت بذریعہ شہادت اپنے لیے ثابت کی لہٰذا چاروں برابر کے حصّہ دار ہوں گے)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر مدعی غیر قابض نے اپنی ملکیت کے گواہ مع تاریخ پیش کیے۔ اور قابض نے اس سے سابقہ تاریخ کی ملکیت کے گواہ پیش کیے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام یوسفؒ کے نزدیک قابض کے گواہوں کو اولیت حاصل ہو گی اور امام محمدؒ سے بھی یہی روایت ہے۔ امام محمدؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ قابض کے گواہ قبول نہیں کیے جائیں گے۔ امام محمدؒ نے اسی روایت کی طرف رجوع کیا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ دونوں شہادتیں مطلق ملک پر قائم ہوئی ہیں اور جہت ملک میں کسی گواہی کا تعرض نہیں (یعنی کسی شہادت میں سبب ملک بیان نہیں کیا گیا بلکہ ہر ایک نے مطلقاً اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا) تو تاریخ مقدم ہو یا مؤخر برابر ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل ہے کہ جو گواہی معین تاریخ کے ساتھ ہو وہ دفعیہ کے معنی کو متضمن ہوتی ہے (یعنی غیر قابض کے بیّنہ کی مدافعت کرتی ہے) کیونکہ جب ایک شخص کے لیے ایک وقت میں ملکیت ثابت ہو تو اس کے بعد اس کا

دوسرے کے لیے ثابت ہونا ممکن نہیں جب تک کہ وہ ملکیت کو اس پہلے کی طرف سے حاصل نہ کرے حالانکہ قابض نے اس کی مدافعت کر دی اور دفعیہ پر قابض کے گواہ مقبول ہوتے ہیں۔ اسی طرح اس صورت میں بھی یہی اختلاف ہے جب کہ ایک مکان دونوں کے قبضہ میں ہو (ہر ایک نے ملک کی تاریخ متعین کر دی تو شیخین کے نزدیک سابق تاریخ والے کو ترجیح ہو گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک تاریخ کی تقدیم و تاخیر کا اعتبار نہ ہوگا اور مکان برابر برابر تقسیم ہوگا) اور ہر ایک کی دلیل وہی ہے جو ہم نے بیان کی ہے۔

اگر غیر قابض اور قابض دونوں نے ملک مطلق پر گواہ قائم کیے (یعنی سبب ملک بیان نہ کیا) اور ایک نے وقت کی تعیین کی اور دوسرے نے نہ کی۔ تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک غیر قابض کو اولیت حاصل ہو گی۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت ہے کہ وقت معین بیان کرنے والے کو ترجیح ہو گی کیونکہ وہ ملکیت کے لحاظ سے دوسرے سے مقدم ہے۔ تو یہ صورت ایسے ہی ہو گی جیسے ایک شخص خرید کا دعویٰ کرے اور تاریخ کی تعیین بھی کر دے اور دوسرا نہ کرے تو صاحب تاریخ کو اولیت حاصل ہو گی۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ قابض کے گواہ اس لیے مقبول ہوتے ہیں کہ اس کی شہادت دفعیہ کو متضمن ہوتی ہے

اوراس صورت میں کوئی دفعیہ نہیں کیونکہ جس مدعی کو تاریخ میں سبقت حاصل ہے اس کی طرف سے غیر قابض کو ملکیت کا حاصل ہونا مشکوک ہے (کہ شاید اسے قابض کی طرف سے ملکیت حاصل ہوئی ہو)

اسی طرح اگر مکان ان دونوں کے قبضہ میں ہو (اور دونوں گواہ پیش کریں۔ ایک تاریخ کا تعین کرے اور دوسرا نہ کرے) تو ائمہ کرام میں اسی طرح کا اختلاف پایا جاتا ہے۔

اگر یہ مکان کسی تیسرے کی ملکیت میں ہو اور مسئلے کی صورت وہی ہو جو اوپر مذکور ہوئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں برابر ہوں گے۔ (اور مکان نصف نصف تقسیم ہوگا) امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صاحب تاریخ اولیٰ ہوگا۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ جس نے مطلقاً شہادت پیش کی ہے اس کی شہادت کو اولیت حاصل ہوگی۔ کیونکہ جو شخص تاریخ بیان نہیں کرتا وہ سب سے پہلے اپنی ملکیت کا دعویٰ کرتا ہے اس لیے کہ جو شخص ملک مطلق کا دعویٰ کرے وہ اس مال کے زوائد کا مستحق بھی ہوتا ہے (مثلاً درخت وغیرہ پر پھلوں کا لگ جانا۔)

دوسری بات یہ ہے کہ اگر اس چیز میں کسی دوسرے کا استحقاق ثابت ہو جائے تو بعد میں بیع کرنے والے اپنے اپنے بائعین سے ثمن کے سلسلے میں رجوع کرتے ہیں (تو معلوم ہوا کہ مطلق ملک موقت ملک سے قوی تر ہوتا ہے)۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ تاریخ بیان کر دینے سے اس وقت سے ملکیت یقیناً ثابت ہو جاتی ہے اور تاریخ کے علاوہ مطلق ملک کے دعویٰ میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ شاید اسے اوّلیت حاصل ہو (اسی طرح مؤخر ہونے کا احتمال بھی ہوتا ہے) تو یقینی صورت کو ترجیح حاصل ہوگی۔ جیساکہ دو مدعی اگر خرید کا دعویٰ کرتے (اور ان میں ایک تاریخ بیان کرتا اور دوسرا نہ کرتا تو صاحب تاریخ کو اوّلیت حاصل ہوتی)

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تاریخ کی تعیین میں یہ احتمال بھی شامل ہے کہ شاید مقدم ہی نہ ہو (یعنی تاریخ کے وقت سے ملکیت اگرچہ یقینی ہے لیکن مطلق ملک کے مدعی سے اس کا مقدم ہونا یقینی نہیں ہے۔ بلکہ ممکن ہے کہ وہی مقدم ہو۔ جب یہ احتمال موجود ہے) تو تاریخ کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور صورت حال یہ ہوگی کہ گویا دونوں نے مطلق ملک پر گواہ پیش کیے۔ (تو دونوں برابر ہوں گے)۔

بخلاف خرید کے (کہ ایک نے ملک مطلق مع تاریخ کے خرید کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے بلا تاریخ خرید کا دعویٰ کیا تو اس میں تاریخ کا اعتبار ہوگا) کیونکہ خرید ایک امر حادث ہے اور نیا فعل ہے۔ اس کی نسبت قریب تر وقت کی جانب ہی کی جاتی ہے۔ لہٰذا صاحب تاریخ کے بیّنہ کو ترجیح دی جاتی ہے۔

مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر قابض اور غیر قابض مدعی دونوں نے بچّہ کی پیدائش پر گواہ پیش کیے (کہ یہ میری مملوکہ چیز سے پیدا ہوا ہے) تو قابض کے گواہ اولیٰ ہوں گے۔ کیونکہ گواہی ایسی چیز پر قائم ہوئی ہے جس پر قبضہ دلالت نہیں کرتا لہٰذا دونوں گواہی کے لحاظ سے برابر ہوں گے۔ لیکن قابض کی گواہی کو قبضہ کی بنا پر ترجیح حاصل ہوگی اور یہی صحیح ہے۔

عیسٰی بن ابان کا قول اس کے خلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ دونوں گواہیاں ساقط ہو جائیں گی۔ اور جس چیز میں منازعت ہے وہ بدستور قابض کے ہاتھ میں رہنے دی جائے گی۔ قضا اور فیصلہ کے طور پر نہیں (بلکہ اس لحاظ سے کہ دونوں کے گواہ ساقط ہو گئے ہیں اور خصومت بلا بیّنہ باقی رہ گئی۔ لہٰذا وہ چیز قابض کے پاس ہی رہے گی)

اگر قابض اور غیر قابض دونوں نے ایک ہی شخص کی طرف سے ملکیت کے حاصل ہونے کا دعوٰی کیا اور ہر ایک نے گواہ پیش کیے کہ یہ چیز اس شخص کے ہاں اس کی مملوکہ چیز سے پیدا ہوئی ہے تو یہ ہی ہوگا جیسے گویا اس نے اپنے قبضہ کی حالت میں اپنی مملوکہ چیز کے بچّہ کی پیدائش پر گواہی دی (مثلاً ا کے پاس ایک غلام ہے اس پر ب نے دعوٰی کیا کہ میں نے یہ غلام ج سے خریدا تھا۔ اور ج کی ملکیت میں یہ غلام اس کی مملوکہ جاریہ سے پیدا ہوا تھا اور قابض نے گواہ پیش کیے کہ میں نے یہ غلام "د" سے خریدا تھا۔ اور یہ "د" کے ہاں

اس کی مملوکہ جاریہ سے پیدا ہوا تھا۔ دونوں فریقوں کے گواہ صحیح ہیں لیکن فیصلے میں قابض کے گواہوں کو ترجیح حاصل ہو گی)

مسئلہ:۔ اگر ایک مدعی نے ملک پر گواہ قائم کئے اور دوسرے نے بچے کی پیدائش پر (کہ یہ میری ملک میں میری مملوکہ جاریہ سے پیدا ہوا) تو پیدائش پر گواہ پیش کرنے والے کو اولیت حاصل ہوگی خواہ وہ قابض ہو یا غیر قابض۔ کیونکہ اس کے گواہ اولیت ملک پر قائم ہوئے ہیں تو دوسرے مدعی کو اس کی جہت کے بغیر ملکیت حاصل نہیں ہو سکتی (لیکن اس نے حصولِ ملکیت کا دعویٰ نہیں کیا) اسی طرح اگر مذکورہ دعویٰ کرنے والے دونوں غیر قابض ہوں تو مذکورۂ بالا دلیل کی بناء پر صاحب نتاج کی شہادت اولیٰ ہوگی۔

اگر قابض کے لیے اسی کی مملوکہ سے پیدائش کا فیصلہ دے دیا گیا لیکن اس کے بعد تیسرے مدعی نے اپنی مملوکہ چیز سے پیدائش کا دعویٰ کر دیا اور اس پر گواہ بھی قائم کر دیے تو اس تیسرے کے حق میں فیصلہ دے دیا جائے گا مگر یہ کہ قابض دوبارہ گواہ پیش کر دے (تیسرے مدعی کے خلاف) کیونکہ قابض کے حق میں فیصلہ ہونے کی صورت میں تیسرا مدعی حکم قضا میں داخل نہیں (کہ اس کا دعویٰ بھی غیر قابض مدعی کی طرح خارج ہو چکا ہو)

اسی طرح وہ شخص جس کے خلاف مطلق ملک کی بنا پر فیصلہ کیا گیا اگر وہ (یعنی قابض جس کے خلاف مطلق ملک کی وجہ سے فیصلہ

کیا گیا) اس امر پر گواہ پیش کر دے کہ بچے کی پیدائش اس کے ملک
میں ہوئی ہے تو اس کا بیّنہ قبول کیا جائے گا اور پہلی قضا کے حکم
کو کالعدم قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ یہ ثانی فیصلہ بمنزلہ نص کے ہے
اور پہلا فیصلہ بمنزلہ اجتہاد کے ہے۔ (اور یہ مسلّم ہے کہ نص صریح
کو اجتہادی امر پر فوقیت حاصل ہوتی ہے یاد رہے کہ نتاج کے
گواہوں میں قابض کو فوقیت حاصل ہوتی ہے تو جب تیسرے شخص
نے نتاج کے گواہ دیے اور قابض نے بھی پیدائش کے گواہوں کا
اعادہ کیا تو قابض کو ترجیح حاصل ہوگی۔ ملک مطلق کی بنا پر خلاف
فیصلہ دینے کی مثال یہ ہے کہ ا کے قبضہ میں ایک چوپایہ تھا۔ اس
پر ب نے ملک مطلق کا دعویٰ کیا کہ یہ میری ملکیت ہے۔ اور اپنی
ملکیت کے گواہ بھی پیش کر دیے۔ قاضی نے قابض کے خلاف فیصلہ
دے دیا۔ پھر ب نے اپنی ملکیت کے گواہ پیش کر دیے کہ یہ جانور
میری ملکیت میں میرے جانور سے پیدا ہوا تھا تو یہ گواہ قبول ہوں گے
اور پہلے فیصلے کو توڑ دیا جائے گا گویا پہلا حکم اجتہادی تھا۔ لیکن
جب صریح نص مل گئی تو اجتہادی حکم کالعدم ہو گیا کیونکہ نتاج بمنزلہٖ
نص ہے۔ اور مطلق ملک کی یہ حیثیت نہیں لہٰذا توڑ دیا جائے گا۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا کہ ان کپڑوں میں بُننے کا حکم جو
جو صرف ایک بار ہی بُنے جاتے ہیں جیسے روئی کے کپڑے
نتاج کی طرح ہوگا (یعنی جس طرح نتاج ایک بار ہوتا ہے اسی طرح

ان کپڑوں کو بھی ایک بار ہی بُنا جاتا ہے لہٰذا دونوں کا حکم ایک جیسا ہوگا کیونکہ ایسا فعل معنوی طور پر نتاج کے مترادف ہے (مثلاً ایک شخص نے دوسرے کے مقبوضہ کپڑے پر دعویٰ کیا کہ میں نے اپنی ملک میں بُنا تھا۔ اور قابض نے بھی شہادت دلوا دی کہ یہ کپڑا میری ملکیت میں بُنا گیا تھا تو قابض کے حق میں فیصلہ ہوگا۔ اگر ایک مدعی نے مطلق ملک کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے اپنی ملکیت میں بُننے کا دعویٰ کیا تو اس کے گواہوں کو فوقیت ہوگی خواہ یہ قابض ہو یا غیر قابض۔ اور اگر مدعی نے مطلق ملک کے گواہ دیے اور فیصلہ اس کے حق میں ہوگیا لیکن قابض نے اپنی ملکیت میں بُنے جانے کے گواہ دیے تو پہلا حکم ٹوٹ جائے گا) اور ہر ایسے فعل میں جو متکرر نہیں نتاج جیسا حکم ہوگا کیونکہ ایسے فعل معنوی طور پر نتاج کے مترادف ہوتے ہیں جیسے دودھ دوہنا۔ پنیر بنانا، نمدہ بنانا۔ اون یا صوف کاٹنا وغیرہ (تو جو شخص ان افعال میں اپنی ملکیت ثابت کرے گا اسی کے حق میں فیصلہ ہوگا۔)

اگر سبب میں تکرار واقع ہوتا ہو تو ملک مطلق کے مدعی کی طرح غیر قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ مثلاً ریشم کا کپڑا بُننا۔ عمارت بنانا۔ پودے لگانا۔ گندم یا دوسری اجناس کی کاشت کرنا وغیرہ (یہ ایسے کام ہیں جن میں تکرار پائی جاتی ہے۔ جیسے عمارت کو گرا کر دوبارہ بنایا جاتا ہے اور دوسرے مذکورہ کام بھی تکرار سے

واقع ہوتے ہیں) اگر کوئی فعل ایسا ہو جس میں اشتباہ پیدا ہو جائے کہ یہ ایک بار ہی ہوتا ہے یا دوبارہ بھی ہوتا ہے تو باخبر اور صاحب بصیرت لوگوں کی طرف رجوع کیا جائے کیونکہ انھیں ہی ان امور کی معرفت ہوتی ہے۔ اگر صاحب بصیرت لوگوں پر بھی معاملہ مشتبہ ہو جائے تو غیر قابض مدعی کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ اصل یہی ہے کہ غیر قابض کے گواہوں کے مطابق فیصلہ دیا جائے۔ اور اس اصل سے عدول کرنے کی وجہ وہ حدیث ہے جو نتاج کے سلسلے میں وارد ہوئی ہے (علامہ عینیؒ فرماتے ہیں۔ روایت کیا گیا ہے کہ ایک شخص نے ایک اونٹنی کے بارے میں دوسرے شخص پر دعویٰ کیا جو اونٹنی پر قابض تھا۔ مدعی نے گواہ پیش کر دیے کہ یہ اونٹنی اس کی ملک میں پیدا ہوئی ہے۔ قابض نے بھی بعینہ اس قسم کی شہادت پیش کر دی تو آپ نے قابض کے حق میں فیصلہ فرما دیا) جب کسی شہادت نتاج کا علم نہ ہوگا تو اصل کی طرف ہی رجوع کیا جائے گا۔ (یعنی غیر قابض کی شہادت پر فیصلہ کرنا)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا اگر غیر قابض نے ملک مطلق پر گواہ قائم کر دیے لیکن قابض نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس سے یہ چیز خریدی ہے اور اس امر پر گواہ بھی قائم کر دیے تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ اس لیے کہ غیر قابض نے اگرچہ اپنی ملکیت کی اولیت کو ثابت کیا ہے مگر قابض نے اس کی طرف سے حصول ملکیت

ثابت کر دیا اور ان دونوں باتوں میں کوئی منافات نہیں۔ تو یہ صورت ایسے ہوگی جیسے قابض نے غیر کے لیے ملکیت کا اقرار کیا۔ پھر اس سے خرید لینے کا دعویٰ کیا، تو اس صورت میں قابض کی شہادت کا اعتبار ہوتا ہے۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں بھی ہوگا)۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر قابض اور غیر قابض دونوں نے دوسرے سے خریدنے کا دعویٰ کیا (ایک مدعی کہتا ہے کہ میں نے یہ چیز اس دوسرے سے خریدی ہے اور دوسرا کہتا ہے کہ میں نے پہلے سے خریدی ہے) اور ہر ایک نے تاریخ کے بغیر گواہ قائم کیے تو دونوں کی شہادتیں ساقط ہو جائیں گی اور اس مکان کو قابض کے قبضہ میں چھوڑا جائے گا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ لیکن امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ دونوں کے مدنظر فیصلہ کیا جائے گا اور مکان غیر قابض کو ملے گا۔ کیونکہ دونوں شہادتوں پر عمل کرنا ممکن ہے تو صورت حال یوں ہوگی کہ گویا قابض نے دوسرے یعنی غیر قابض سے خریدا تھا۔ اور قبضہ کرنے کے بعد اسی کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ لیکن قبضہ نہ دیا کیونکہ قبضہ سبقت کی دلیل ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا۔ (یعنی قبضہ اس امر کی دلیل ہوتا ہے کہ قابض کی خریداری بہ نسبت دوسرے کے متقدم ہے) اور صورت حال اس کے برعکس قرار نہیں دی جائے گی کیونکہ اس صورت میں بیع قبل از قبضہ لازم

آتی ہے حالانکہ قبضہ سے پہلے بیع جائز نہیں ہوتی۔ اگرچہ بیع زمین وجائداد جیسی چیزوں میں ہو۔ یہ امام محمدؒ کا نظریہ ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مشتری کا خریدنے پر اقدام کرنا اس کی طرف سے بائع کی ملکیت کے اقرار کرنے کے مترادف ہے۔ (یعنی وہ تسلیم کر رہا ہے کہ یہ چیز بائع کی ملکیت ہے تبھی تو وہ خرید پر اقدام کر رہا ہے) تو صورت حال یوں ہوئی کہ گویا دونوں شہادتیں دو اقراروں پر واقع ہوئیں۔ (گویا ہر فریق نے یہ شہادت دی کہ مشہود علیہ نے اقرار کیا ہے کہ یہ چیز مشہود لہ کی ملک ہے) اور ایسی صورت میں بالاتفاق شہادتیں ساقط ہو جاتی ہیں اسی طرح یہاں بھی شہادتوں کو ساقط کر دیا جائے گا۔

دوسری بات یہ ہے کہ سبب حکم کی وجہ سے مقصود ہوتا ہے (یعنی اگر سبب مفید حکم ہے تو قابل اعتبار ہے ورنہ نہیں) اور وہ حکم ملک ہے۔

اور اس صورت میں یہ ممکن نہیں کہ قابض کے حق میں فیصلہ کیا جائے مگر صرف ایسی ملکیت کا جس پر دوسرے کا حق ثابت ہو (یعنی غیر قابض کا حق ثابت ہو اور وہ چیز قابض کے ملک سے نکل کر غیر قابض کی ملکیت میں چلی جائے) لہٰذا ایسی صورت میں قابض کے حق میں فیصلہ صرف سبب کے پائے جانے کی وجہ سے ہوگا بایں طور کہ وہ مفید حکم نہیں۔ اور ایسے سبب کو معتبر قرار دینا جو

مفید حکم نہیں ہے اصول کے خلاف ہے۔ (لہٰذا دونوں شہادتیں ساقط ہوں گی)

پھر اگر دونوں کے گواہوں نے ثمن کی ادائیگی پر گواہی دی (کہ مثلاً ایک ہزار بطور ثمن ادا کر دیا گیا ہے) تو ایک ہزار دوسرے ہزار کا بدلہ ہوگا امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک۔ جبکہ دونوں ثمن برابر ہوں (یعنی جنس و صفت میں مساوی ہوں) کیونکہ شہادت کی بناء پر دونوں جانب سے قبضہ مضمون پایا جا رہا ہے۔ (یعنی جو قبضہ بوجہ بیع و شراء ہو وہ قابل ضمانت ہوتا ہے لہذا یہ شہادت قابل ضمانت قبضہ کو ثابت کرنے والی ہے)

اگر گواہوں نے ادائیگی ثمن پر گواہی نہیں دی تو (ہزار کا ہزار سے) باہمی بدلہ ہونا امام محمدؒ کے نزدیک ہے۔ کیونکہ جب دونوں کی شہادتوں سے ثمن ثابت ہوا تو امام محمدؒ کے نزدیک بدلہ ہونا واجب ہے۔

اگر دونوں کے گواہوں نے بیع اور قبضہ کی گواہی دی تو بالاتفاق گواہیاں ساقط ہو جائیں گی کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک بھی دونوں شہادتوں کا جمع کرنا ممکن نہیں۔ اس لیے کہ یہ دونوں بیع صحیح طور پر منعقد ہوئی ہیں یعنی ہر بیع قبضہ کے ساتھ ہے۔ بخلاف پہلی صورت کے (کیونکہ اس میں قبضہ کی گواہی نہیں تھی)

اگر دونوں کے گواہوں نے زمین کی بیع میں تاریخ کی تعیین کی او

قبضہ ثابت نہ کیا۔ لیکن غیر قابض کی تاریخ مقدم ہے تو شیخین کے نزدیک قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ اور صورت مسئلہ یوں ہوگی کہ گویا اس زمین کو پہلے غیر قابض نے قابض سے خریدا اور پھر قبضہ سے پہلے ہی قابض کے ہاتھ فروخت کر دیا اور شیخین کے نزدیک زمین کے بارے میں بیع قبل از قبضہ جائز ہے۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک اس زمین کا غیر قابض کے لیے فیصلہ کیا جائے گا۔ کیونکہ ان کے نزدیک زمین کی بیع قبضہ سے پہلے درست نہیں ہوتی۔ لہٰذا غیر قابض کی ملکیت برقرار رہے گی۔

اگر دونوں کے گواہوں نے قبضہ ثابت کر دیا تو بالاتفاق قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ دونوں حضرات کے اقوال کے مطابق دونوں بیع جائز ہیں۔

اگر قابض کی تاریخ کو سبقت حاصل ہو تو دونوں صورتوں میں (یعنی گواہ قبضہ کی گواہی دیں یا نہ دیں) غیر قابض کے لیے فیصلہ کیا جائے گا اور صورت مسئلہ یوں ہوگی کہ اس چیز کو قابض نے خریدا تھا اور قبضہ بھی کر لیا تھا۔ پھر اس نے یہ زمین غیر قابض کے ہاتھ فروخت کر دی اور اسے قبضہ نہ دیا۔ یا قبضہ دے دیا تھا لیکن پھر وہی چیز کسی اور سبب کی وجہ سے اس کے پاس پہنچ گئی۔ (مثلاً عاریت یا اجارے کے طور پر تو یہ قبضہ ملکیت کی وجہ سے نہیں بلکہ دوسری وجہ سے ہے)۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا اگر دو مدعیوں میں سے ایک نے دو گواہ پیش کیے اور دوسرے نے چار گواہ پیش کیے تو یہ دونوں برابر ہوں گے (یعنی ایک مدعی کو دوسرے پر گواہوں کی تعداد کی بنا پر ترجیح حاصل نہ ہوگی) اس لیے کہ اثباتِ حق کے لیے دو گواہوں کی شہادت علّتِ کاملہ ہے۔ (اگرچہ پیش کردہ گواہ چار یا زائد ہوں۔ جیسے کہ علیحدہ علیحدہ دو ہونے کی صورت میں (یعنی ہر دو گواہ ثبوتِ حق کے لیے سبب کامل ہوتے ہیں) اور اصول فقہ کے قانون کے پیشِ نظر کثرتِ دلائل سے ترجیح نہیں ہوا کرتی بلکہ دلائل کی قوت کا لحاظ کیا جاتا ہے۔ (مثلاً ایک شخص چار مستور الحال گواہ پیش کرے اور دوسرا دو عادل اور متقی قسم کے گواہ رکھتا ہو تو دوسرے کے گواہوں کی شہادت کو ترجیح حاصل ہوگی)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ ایک مکان ایک شخص کے قبضہ میں ہے اور اس پر دو مدعیوں نے دعویٰ کیا۔ جن میں سے ایک مدعی نے پورے مکان کا اور دوسرے نے نصف مکان کا دعویٰ کیا اور دونوں نے اپنے گواہ پیش کیے۔ تو مدعیٔ کُل کو مکان کا تین چوتھائی حصہ ملے گا اور نصف کے مدعی کو چوتھائی۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے تو امامؒ نے منازعت کے طریق کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے یہ حصے مقرر کیے۔ کیونکہ نصف کا مدعی دوسرے کے ساتھ باقی نصف میں منازعت نہیں کرتا۔ لہٰذا

نصف آخر مدعی کل کو بلامنازعت مل جائے گا اور باقی ماندہ نصف میں دونوں کی مساوی خصومت ہے لہٰذا اس نصف کو دونوں میں برابر تقسیم کر دیا جائے گا۔

صاحبین نے کہا کہ یہ مکان دونوں میں تین تہائی ہوگا۔ صاحبین نے عول اور مضاربت کے طریق کو مدنظر رکھا ہے۔ پس مدعی کل کو اس کے تمام حق میں سے دو حصے دیے جائیں گے اور مدعی نصف کو ایک حصہ میں شریک قرار دیا جائے گا۔ یعنی اس مکان کو تین برابر حصوں میں تقسیم کیا جائے گا (جس میں سے مدعی کو دو حصے اور مدعی نصف کو ایک حصہ ملے گا۔)

اس مسئلے کے اور بھی بہت سے نظائر اور اضداد ہیں جن کی اس مختصر سی کتاب (ہدایہ) میں گنجائش نہیں۔ کتاب الزیادات میں ہم نے ان کی تفصیل درج کی ہے۔

(مسئلۂ عول کا تعلق میراث سے ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک مخرج یعنی ورثہ میں بہت سے فرائض اکٹھے ہو جائیں کہ مجموعہ ان کے لیے کافی نہ ہو تو اس وقت عول کی ضرورت درپیش ہوگی۔ مثلاً ایک عورت نے وفات پائی اور اس کے حسب ذیل وارث ہیں خاوند، ایک حقیقی بہن اور ایک علاتی بہن یعنی باپ کی طرف سے۔

اب وراثت میں خاوند نصف کا حقدار ہے اور حقیقی بہن بھی نصف حصہ کی حق دار ہے اور علاتی بہن کا چھٹا حصہ ہوتا ہے۔ اصل

تقسیم چھ حصوں میں ہوتی تھی مگر اصولِ عول کے مطابق وراثت سات حصوں کی طرف لوٹے گی تاکہ کوئی حصہ دار محروم نہ رہے۔ عینی علی حاشیۃ الھدایۃ۔

مضاربت کی یہ صورت ہے کہ دونوں مدعیوں کو مخصوص مال میں شریک قرار دیا جائے بایں طور کہ ہر ایک کا حق اس میں شائع ہے اور مال کا کوئی جزو ایسا نہیں جس میں قلیل حصہ والا کثیر حصے والے کے ساتھ مزاحم نہ ہو۔ تو زیرِ بحث صورت میں ہر مدعی کا حصہ اس کے دعویٰ کے مطابق مقرر کیا جائے گا۔ یعنی مدعیٔ کل کو دو حصے اور مدعی نصف کو ایک حصہ۔ عینی علی حاشیۃ الھدایۃ۔)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر مذکورہ مکان دونوں مدعیوں کے قبضہ میں ہو تو مدعیٔ کل کو مکان کا نصف فیصلہ کے طور پر مل جائے گا اور نصف بغیر حکم قضا کے سپرد کیا جائے گا یعنی اسے پورا مکان مل جائے گا۔ کیونکہ وہ ایک نصف میں جو دوسرے کے قبضہ میں ہے غیر قابض ہے۔ اس کا فیصلہ اس کی بیّنہ کی بناء پر اس کے حق میں کیا گیا اور جو نصف خود اس کے قبضہ میں ہے اس کا دوسرا شخص مدعی نہیں ہے کیونکہ دوسرے کا دعویٰ صرف ایک نصف میں ہے اور دوسرا نصف اس قابض کے پاس اس کے لیے صحیح و سالم موجود ہے۔

اگر مدعیٔ کل کا دعویٰ اس نصف کی طرف (جو نصف کے مدعی

کے قبضہ میں ہے) نہ پھیرا جائے تو وہ اپنے نصف پر قبضہ کرنے میں ظالم شمار ہوگا) حالیکہ بلا سبب اور بلا وجہ کسی کو ظالم قرار دینا عندالشرع جائز نہیں) اور یہ امر بھی واضح ہے کہ دعوے کے بغیر کوئی فیصلہ نہیں ہوا کرتا۔ لہٰذا وہ نصف حصّہ جس میں دوسرے مدعی کا دعویٰ ہی نہیں اسے بلا منازعت مدعیٔ کُل کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا (اور باقی نصف جس پر مدعی نصف قابض ہے وہ مدعیٔ کُل کے بیّنہ کی بناء پر اسے مل جائے گا لہٰذا کُل مکان اسی مدعی کو ملے گا جو مدعیٔ کل ہے)۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر ایک شخص کے مقبوضہ جانور میں دو مدعیوں نے دعویٰ کیا اور ہر ایک نے شہادت قائم کی کہ یہ جانور میرے ہاں میری ملک میں پیدا ہوا تھا۔ اور دونوں کے گواہوں نے تاریخ کا تذکرہ بھی کیا اور جانور کی عمر ان دو تاریخوں میں سے ایک کے موافق ہے تو اسی کو اولیّت حاصل ہوگی۔ کیونکہ ظاہر حال اسی کا مؤید ہے۔ لہٰذا اس کو ترجیح حاصل ہوگی۔

اگر سن و سال والی بات مشتبہ ہو تو جانور دونوں میں مشترک قرار دیا جائے گا کیونکہ تاریخ کا بیان تو ساقط ہوگیا اور صورت یہ ہوئی کہ گویا دونوں نے تاریخ کا تذکرہ ہی نہیں کیا تھا۔

اگر جانور کی عمر ان دونوں تاریخوں کے مخالف ہو تو دونوں شہادتیں ساقط ہوں گی۔ حاکم شہیدؒ نے ایسے ہی بیان کیا ہے۔

کیونکہ دونوں کے گواہوں کا جھوٹ ظاہر ہو گیا تو اس جانور کو اسی کے قبضہ میں رہنے دیا جائے گا جس کے قبضہ میں وہ فی الحال موجود ہے۔

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ ایک غلام ایک شخص کے قبضہ میں ہے۔ دو مدعیوں نے اس پر دعویٰ کیا اور دونوں نے گواہ بھی قائم کر دیے۔ لیکن ایک مدعی نے قابض کے غصب کر لینے کے اور دوسرے نے اور دوسرے نے قابض کے پاس ودیعت رکھنے کے گواہ قائم کیے تو غلام دونوں میں مساوی طور پر مشترک ہو گا۔ کیونکہ استحقاق اور ثبوت پیش کرنے میں دونوں کو یکساں حیثیت حاصل ہے۔

فَصۡلٌ فِی التَّنَازُعِ بِالۡاَیۡدِی

(قبضہ کے ذریعے باہمی خصومت واختلاف کے بیان میں)

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر دو شخص ایک چوپایہ کے بارے میں خصومت کریں (اور دونوں کے گواہ نہ ہوں) لیکن ان میں سے ایک شخص چوپائے پر سوار ہے اور دوسرا باگ پکڑے ہوئے ہے تو ملکیت کے لحاظ سے سوار کو ترجیح ہوگی۔ کیونکہ اس کا تصرف زیادہ ظاہر ہے۔ اس لیے کہ عموماً سواری ملکیت کے ساتھ مختص ہوتی ہے۔

اس صورت میں بھی یہی حکم ہوگا جب کہ ایک شخص کاٹھی یعنی زین پر سوار ہے اور دوسرا اس کے پیچھے بیٹھا ہے تو زین پر بیٹھنے والے کو فوقیت ہوگی۔ (یعنی اسی کے بارے میں فوقیت کا فیصلہ ہوگا)۔

بخلاف اس صورت کے جب کہ دونوں زین پر بیٹھے ہوں تو چوپایہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا کیونکہ تصرف کے لحاظ سے دونوں برابر ہیں۔

اسی طرح اگر ایک اونٹ کے بارے میں دو شخصوں میں خصومت پیدا ہو جائے حالانکہ ایک شخص کا بوجھا ونٹ پر لدا ہوا ہے اور دوسرے شخص کا کوزہ یعنی پانی کا برتن ساتھ لٹکا ہوا ہے تو صاحب سامان کو ملکیت میں فوقیت ہو گی۔ کیونکہ متصرف در حقیقت وہی ہے۔

اسی طرح اگر ایک قمیص کے بارے میں دو شخص خصومت کریں درآنحالیکہ ان میں سے ایک اسے پہنے ہوئے ہے اور دوسرا اس کی آستین پکڑے ہوئے ہے تو پہننے والے کو ملکیت میں ترجیح ہو گی کیونکہ دونوں میں اس کا تصرف زیادہ ظاہر ہے۔

اگر کسی چادر کے بارے میں دونوں خصومت کریں جبکہ ایک اس بچھی ہوئی چادر پر بیٹھا ہے اور دوسرا اسے پکڑے ہوئے ہے تو وہ چادر دونوں کے درمیان مشترک ہو گی۔ یہ اشتراک بطریق قضاء نہیں ہو گا (بلکہ وہ چادر دونوں کے قبضہ ہی میں رہے گی) کیونکہ اس چادر پر بیٹھنا ملکیت کی دلیل نہیں (جیسا کہ اسے پکڑنا ملکیت کی دلیل نہیں) پس دونوں برابر ہوں گے (اور وہ چادر دونوں کے تصرف میں رہے گی۔ چادر سے مراد وہ چادر ہے جو عموماً فرش پر بچھائی جاتی ہے)۔

مسئلہ:- امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر کوئی کپڑا کسی شخص کے ہاتھ میں ہو اور اس کا ایک کنارا دوسرے شخص کے ہاتھ میں ہو تو وہ دونوں کے درمیان نصف نصف ہو گا۔ اس لیے کہ جس کے

ہاتھ میں زیادہ حصہ ہے وہ بھی گرفت کی حیثیت ہے (جس طرح کہ اس کا ایک کنارا ہاتھ میں ہونا قبضہ کی دلیل ہے) پس یہ زائد گرفت استحقاق کی زیادتی کو ثابت کرنے والی نہ ہوگی۔ (جیسے ایک شخص چار گواہ پیش کرے اور دوسرا دو تو کثرتِ تعداد کی بنا پر ترجیح نہ ہوگی بلکہ ترجیح کا سبب تو قوتِ دلیل ہے)

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا اگر ایک بچہ ایک شخص کے قبضہ میں ہو اور بچہ ایسا ہے کہ تعبیر ذات پر قادر ہے یعنی اپنا حال بیان کر سکتا ہے۔ بچے نے دعویٰ کیا کہ میں آزاد ہوں۔ تو اس کا قول قابلِ تسلیم ہوگا۔ کیونکہ وہ بچہ اپنے قبضہ و تصرف میں ہے۔ (انسانی احترام کے مدِنظر ہر انسان اپنا مالک آپ ہوتا ہے)۔

اگر بچہ کہے کہ میں فلاں شخص کا غلام ہوں تو وہ اس شخص کا غلام قرار دیا جائے گا جس کے قبضہ میں وہ فی الحال ہے کیونکہ اس صورت میں اس نے اقرار کیا کہ اسے اپنی ذات پر کوئی قبضہ نہیں۔ اس لیے کہ اس نے اپنے غلام ہونے کا اقرار کیا ہے۔

اگر بچہ اپنی ذات سے تعبیر پر قادر نہ ہو۔ تو وہ اسی کا غلام ہوگا جس کے قبضہ میں ہے۔ کیونکہ ایسے بچے کو اپنی ذات پر قبضہ نہیں ہوتا جبکہ وہ اپنا حال بتانے سے قاصر ہے۔ تو ایسا بچہ سامان کی طرح ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ وہ تعبیرِ ذات پر قادر ہو (اور در یں صورت اس کا یہ کہنا کہ میں آزاد ہوں،

قابل تسلیم ہوگا۔)

اگر وہ ناسمجھ بچہ بڑا ہو جائے اور حریت کا دعویٰ کرے تو اس کا قول قابل قبول نہ ہوگا کیونکہ بچپن میں اس پر غلامی طاری ہو چکی ہے۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر کوئی دیوار ایسی ہو جس پر کسی شخص کی کڑیاں رکھی ہیں یا وہ دیوار اس کی عمارت سے متصل ہے اور دوسرے شخص نے اس دیوار پہ تختے رکھ رکھے ہیں۔ تو یہ دیوار اس شخص کی ہوگی جس کے شہتیر اس پر رکھے ہیں یا جس کی عمارت سے متصل ہے۔

اور تختے رکھنے کی کوئی حیثیت نہیں۔ کیونکہ کڑیاں رکھنے والا شخص صاحب استعمال وتصرف ہے اور تختے رکھنے والا شخص محض ایک تعلق رکھنے والا ہے تو اس کی حیثیت ایک چوپایہ کی سی ہوگی جس کے بارے میں دو شخص خصومت کریں در آنحالیکہ ایک کا اس پر بوجھ لدا ہوا ہو اور دوسرے کا پانی کا برتن ساتھ لٹک رہا ہو (تو چوپایہ سامان والے کا ہوگا اور دوسرا تو صرف تعلق رکھنے والا ہوگا)۔

اتصال سے مراد یہ ہے کہ اس شخص کی دیوار کی اینٹیں متنازعہ فیہ دیوار میں چنی ہوئی ہوں اور متنازعہ فیہ دیوار کی اینٹیں اس کی مملوکہ دیوار میں چنی ہوئی ہوں (یعنی دونوں دیواروں میں کچھ اینٹوں کا ایک دوسری دیوار میں تداخل ہو) اور اسی کو اتصال تربیع کا نام بھی دیا جاتا ہے (یعنی اگر ان دو دیواروں کے ساتھ دو اور دیواریں تعمیر کر دی

جائیں تو مربع قسم کا مکان بن سکتا ہے۔) اور یہ اتصال مالک عمارت کا ظاہری طور پر شناہد اور مؤید ہے کیونکہ اس کی عمارت کا کچھ حصہ اس دیوار پر واقع ہے۔

امام قدوریؒ کا یہ کہنا کہ "تختوں کا دیوار پر ہونا کوئی شے نہیں"۔ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ تختوں کے ہونے کا اعتبار بالکل نہیں کیا جائے گا۔ اور بوریوں کا بھی یہی حکم ہے (یعنی اگر ایک شخص نے سائے کے لیے دیوار کے ساتھ بوریئے لٹکائے ہوئے ہوں تو ان کا بھی ملکیت کے سلسلے میں کوئی اعتبار نہ ہوگا) کیونکہ دیوار تختوں یا بوریوں کے لیے قطعاً نہیں بنائی جاتی۔ حتیٰ کہ اگر دو شخصوں نے ایک دیوار کے بارے میں خصومت کی درآنحالیکہ ایک شخص کے تختے اس دیوار پر ہیں اور دوسرے کا کچھ بھی نہیں۔ تو بھی یہ دیوار ان دونوں میں مشترک ہوگی۔

اگر ان دونوں کے اس دیوار پر تین تین شہتیر ہیں۔ تو وہ دیوار دونوں میں مشترک ہوگی۔ کیونکہ دونوں کا تصرف برابر ہے اور تین کڑیوں سے زیادہ کا اعتبار نہیں ہوگا (یعنی کم از کم ہر ایک کی تین کڑیاں دیوار پر ہوں۔)

اگر ان دونوں میں سے ایک کی کڑیاں تین سے کم ہوں (اور دوسرے کی تین ہوں) تو یہ دیوار تین کڑیوں والے کی ہوگی۔ اور دوسرے مدعی کے لیے صرف اس کی کڑی کی جگہ ہوگی جیسا کہ مبسوط کی کتاب الاقرار

کی روایت میں مذکور ہے (یا یہ مطلب ہے کہ دوسرے مدعی کو اس دیوار پر مزید کڑیاں رکھنے کا حق ہوگا)

اور مبسوط کی کتاب الدعویٰ میں مذکور ہے کہ متنازعہ فیہ دیوار میں سے ہر ایک مدعی کے لیے اتنا ہی حصہ ہوگا جتنا کہ اس کی کڑی کے نیچے ہے۔ ایک اور روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک کڑی سے دوسری کڑی تک درمیانی جگہ دونوں میں مشترک ہوگی۔ یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ ہر ایک کو اس کی کڑیوں کے مطابق حصہ دیا جائے گا۔

قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہ دیوار دونوں میں نصف نصف مشترک ہو۔ کیونکہ نفس حجت میں کثرت تعداد کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

دوسری روایت (کہ ہر ایک کو دیوار کا اتنا ہی حصہ ملے گا جتنا کہ اس کی کڑیوں کے نیچے ہے) کی وجہ یہ ہے کہ ہر شخص کا دیوار کا استعمال میں لانا اس کی کڑیوں کے بقدر ہے (لہٰذا جو مقدار کڑیوں کے نیچے ہے اسی کا حقدار ہوگا)۔

پہلے قول (کہ دیوار تین کڑیوں والے کی ہوگی اور دوسرے مدعی کو کڑیاں رکھنے کا حق ہوگا) کی وجہ یہ ہے کہ دیوار تو بہت سی کڑیاں رکھنے کے لیے تعمیر کی جاتی ہے۔ صرف ایک یا دو کڑیوں کے لیے نہیں بنائی جاتی تو ظاہر حال اسی شخص کا مؤید ہوگا جس کی کڑیاں زیادہ ہیں۔ لیکن کم کڑیوں والے کو مزید کڑیاں رکھنے کا استحقاق ہوگا۔ کیونکہ ظاہر حال (جس کی بنا پر زائد کڑیوں والے کے لیے فیصلہ دیا

دیا گیا) ایسی قطعی حجت نہیں ہے کہ اسے ہر طرح سے مالکانہ حقوق حاصل ہو جائیں (اور دوسرے کا حق ختم ہو جائے)۔

اگر اس متنازعہ فیہ دیوار پر ایک شخص کی کڑیاں ہوں اور دوسرے کی عمارت کے ساتھ اس دیوار کا اتصال ہو تو کڑیوں والا شخص اولیٰ ہوگا۔ بعض حضرات نے کہا کہ صاحب اتصال کو فوقیت حاصل ہوگی۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کڑیوں والے شخص کا تصرّف ثابت ہے اور صاحب اتّصال کا قبضہ۔ اور تصرّف قبضہ کی نسبت قوی تر ہوتا ہے (کیونکہ تصرّف ہی قبضے اور ملکیت کا مقصود ہوتا ہے۔)

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ اتصال کی بناء پر دونوں دیواریں ایک ہی عمارت کی حیثیت اختیار کر لیتی ہیں۔ اور ایسی عمارت کے بعض اجزاء کا اس کے حق میں فیصلہ کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے حق میں کل ہی کا فیصلہ کر دیا جائے۔ پھر اس دوسری روایت کے مطابق اس دوسرے شخص کا مزید کڑیاں رکھنے کا حق باقی رہے گا۔ جیسا کہ ہم نے ابھی مذکورہ سطور میں بیان کیا ہے۔ یہ دوسری روایت امام طحاویؒ کی ہے اور فقیہہ جرجانی نے اسے صحیح کہا ہے۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر ایک مکان میں گیارہ کمرے ہوں جن میں سے ایک شخص کے پاس دس کمرے ہوں اور دوسرے کے پاس صرف ایک کمرہ ہو۔ تو صحن ان کے درمیان برابر مشترک ہوگا۔ کیونکہ صحن ان دونوں کے گزرنے اور آمد و رفت کے

استعمال کے لحاظ سے برابر ہے۔

مسئلہ:- امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر دو شخصوں نے کسی زمین پر دعویٰ کیا یعنی ان میں سے ہر ایک دعویٰ کرتا ہے کہ وہ اس کے قبضے میں ہے تو اس وقت تک کسی کے قبضے میں ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا جب تک کہ وہ دونوں شہادت سے یہ ثابت نہ کر دیں کہ وہ زمین ان کے قبضہ میں ہے۔ کیونکہ زمین پر قبضہ کا مشاہدہ نہیں کیا جا سکتا اس لیے کہ زمین کو عدالت میں حاضر نہیں کیا جا سکتا۔ اور جو چیز قاضی کے علم سے غائب ہو اس کو بیّنہ ہی سے ثابت کیا جا سکتا ہے۔

اگر ان میں سے ایک شخص بیّنہ قائم کرے تو زمین کو اسی کے قبضہ میں رہنے دیا جائے گا۔ قیام حجّت کی بناء پر۔ کیونکہ قبضہ بھی زمین کے سلسلے میں حق مقصود ہے۔

اگر دونوں بینہ قائم کر دیں تو اسے دونوں کے قبضے میں رہنے دیا جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے (کہ حجّت قائم ہوگئی ہے) پس حجّت کے بغیر دونوں میں سے کسی کے لیے مالکانہ حقوق ثابت نہیں کیے جائیں گے۔ (اگر وہ زمین کا بٹوارہ چاہیں تو زمین کو اس وقت تک تقسیم نہیں کیا جائے گا جب تک کہ وہ ملکیت کی بیّنہ پیش نہ کریں۔

اگر ان دونوں میں سے کسی ایک نے اس زمین میں اینٹیں بنائیں یا کوئی عمارت بنائی یا کنواں کھودا تو وہ اسی کے قبضہ میں رہنے دیا جائے گا۔ اس لیے کہ اس شخص کا اس میں تصرف اور استعمال پایا جا رہا ہے (اور تصرّف قبضہ کی دلیل ہے۔

بَابُ دَعْوَى النَّسَبِ

(دعوائے نسب کے بیان میں)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ جب ایک شخص نے اپنی باندی فروخت کی۔ پھر اس کے ہاں ایک بچہ پیدا ہوا۔ پس بائع نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو دیکھا جائے گا۔ کہ اگر باندی نے فروخت کے دن سے چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ جنا ہے تو وہ بائع کا بیٹا شمار ہوگا اور اس کی ماں بائع کی ام الولد ہوگی۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بائع کا دعویٰ باطل قرار دیا جائے۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا یہی قول ہے۔ کیونکہ بائع کی طرف سے بیع پر اقدام کرنا اس امر کا اعتراف ہے کہ یہ بچہ اس کا بیٹا نہیں بلکہ اس غلام کا ہے (جس کی فروخت جائز ہے) تو اس کے نسب کا دعویٰ کرنے میں وہ متناقض ہوگا (اور متناقض کا دعویٰ باطل ہوتا ہے) حالانکہ نسب، دعویٰ کے بغیر ثابت نہیں ہوتا (ائمۂ حنفیہ قیاس کی بجائے

اس صورت میں استحسان پر عمل کے قائل ہیں) اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بائع کی ملکیت کے ساتھ علوقِ نطفہ یعنی استقرارِ حمل کا اتصال اس امر کی ظاہر دلیل ہے کہ یہ حمل بائع ہی کا ہے۔ کیونکہ مسلمان کی شان سے یہ بات ظاہر ہے کہ وہ زنا کا ارتکاب نہ کرے۔ اور نسب کا مبنیٰ اور دارومدار ایک مخفی امر ہے تو اس خفا کی بنا پر تناقض کو نظر انداز کیا جائے گا (یعنی استقرارِ حمل بائع کے لیے ایک مخفی امر تھا اور حمل کا علم نہ ہونے کی وجہ سے اس نے باندی فروخت کر دی لیکن اب دعویٰ صحیح ہو گیا ہے) اور جب کہ نسب کا دعویٰ صحیح ہو گیا تو اسے علوقِ نطفہ کے وقت سے منسوب کیا جائے گا۔ اور یہ بات ظاہر ہو گئی کہ بائع نے اپنی ام ولد کی فروخت کی ہے۔ لہٰذا یہ بیع فسخ ہو جائے گی۔ کیونکہ ام ولد کی بیع جائز نہیں ہوتی اور قیمت خریدار کو واپس کر دی جائے گی۔ کیونکہ بائع نے اس قیمت پر بغیر کسی حق کے قبضہ کیا تھا۔

اگر مشتری نے اس بچے کی نسب کا دعویٰ کر دیا (جب کہ بچہ وقتِ بیع سے چھ ماہ سے کم مدت میں پیدا ہوا ہے) بائع کے دعویٰ کے ساتھ ہی یا بائع کے دعویٰ کرنے کے بعد۔ تو بائع کے دعویٰ کو فوقیت حاصل ہو گی کیونکہ اس کے دعوے کو سبقت حاصل ہے۔ اسی لیے کہ اس دعوے کی نسبت علوقِ نطفہ کی طرف ہے اور بائع کا یہ دعویٰ باندی کے ام الولد بننے کا دعویٰ ہے۔

اگر باندی کے ہاں وقتِ بیع سے دو سال سے زیادہ مدت کے

بعد بچہ پیدا ہوا تو بائع کا دعویٰ نسب صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں یقینی طور پر علوقِ نطفہ کا اتصال اس کے ملک سے نہیں پایا گیا اور ملک میں علوقِ نطفہ کا اتصال ہی ثبوتِ نسب کا مؤید اور اس کے لیے حجت کا درجہ رکھتا ہے۔

البتہ اگر مشتری نے بائع کے دعویٰ کی تصدیق کر دی تو بائع سے نسب ثابت ہو جائے گا اور استیلاد کی اس صورت کو نکاح پر محمول کیا جائے گا (تاکہ زناء کا ارتکاب لازم نہ آئے) اور بیع باطل نہ ہوگی کیونکہ دو سال کی مدت کے بعد بچہ ہونے سے ہم کو یقین ہو گیا کہ علوقِ نطفہ اس کی ملکیت میں نہیں ہوا۔ تو بچے میں حقیقتِ حریت اور اس کی ماں میں حقِ آزادی ثابت نہ ہوگا۔ (یعنی یہ بچہ مشتری کا غلام ہوگا اور اس کی ماں بائع کی ام ولد نہ ہوگی) تو یہ دعویٰ گویا آزاد کرنے کا دعویٰ ہے اور مالک کے علاوہ کسی دوسرے کو ایسی آزادی دینے کا اختیار نہیں ہوتا۔ (الحاصل نسب تو بائع کے دعویٰ سے ثابت ہوگا اور علوق کو نکاح پر محمول کیا جائے گا۔ تاکہ مسلمان کی طرف زنا کی نسبت نہ ہو۔ یہ بچہ مشتری کا غلام ہوگا اور بائع اس کی قیمت دے کر بچے کو آزاد کرائے گا)

اگر باندی کے ہاں وقتِ بیع سے چھ ماہ سے زائد عرصہ کے بعد اور دو سال سے کم مدت میں بچہ پیدا ہوا تو بھی مدعی کا دعویٰ اس بچہ میں قابلِ قبول نہ ہوگا البتہ اگر مشتری اس کے دعویٰ کی تصدیق کر دے (تو تسلیم کیا جائے گا) کیونکہ اس صورت میں احتمال ہے کہ شاید

علوق نطفہ اس کے ملک میں ہوا ہے۔ لہٰذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے حجت پوری نہیں ہوتی۔ اس لیے مشتری کی تصدیق ضروری ہوتی ہے۔ جب مشتری نے اس کی تصدیق کر دی تو نسب ثابت ہو جائے گا اور بیع باطل ہو جائے گی۔ بچہ آزاد ہوگا اور باندی بائع کی ام ولد ہو گی۔ جیسا کہ پہلے مسئلہ میں تھا۔ کیونکہ بائع اور مشتری باہمی طور پر ایک دوسرے کی تصدیق کر چکے ہیں۔ اور علوقِ نطفہ کا بائع کی ملک میں قرار پانے کا احتمال موجود ہے۔

مسئلہ:۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ پس اگر بچہ مر گیا بعد میں بائع نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا۔ حالانکہ باندی نے اسے وقتِ بیع سے چھ ماہ سے کم مدت میں جنا تھا۔ تو ماں کا ام ولد ہونا ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ ماں اس بارے میں اپنے بچے کے تابع ہے۔ اور بچے کا نسب اس کی موت کے بعد ثابت نہیں ہوا کیونکہ اب نسب کو ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تو اس کی تبعیت میں ماں کا ام ولد ہونا بھی ثابت نہ ہوگا۔ (بچہ اصل ہے اور ماں تابع کیونکہ ثبوت نسب کی تبعیت میں ماں کا ام ولد ہونا ثابت ہوتا ہے۔ جب اصل میں نسب ثابت نہ ہوا تو اس کے تابع میں بھی ام ولد ہونے کا ثمرہ مرتب نہ ہوگا)۔

مسئلہ:۔ اگر ماں مر گئی اور اس کے بعد بائع نے نسب کا دعویٰ کیا درآنحالیکہ باندی نے چھ ماہ سے کم مدت میں بچے کو جنم دیا تھا تو بچے میں نسب ثابت ہو جائے گی اور بائع اس کو مشتری سے لے لے گا۔ کیونکہ

نسب میں بچے کو اصل کی حیثیت حاصل ہوتی ہے اور تابع کا موجود نہ ہونا اس کے لیے ضرر رساں نہ ہوگا۔ اس سلسلہ میں بچے کو اس لیے اصل کی حیثیت حاصل ہے کہ باندی کی نسبت اسی بچے کی طرف کی جاتی ہے اور باندی کو "اُمّ ولد" کہا جاتا ہے۔ اور باندی اسی بچے کی وساطت سے حریت کے فوائد سے متمتع ہوتی ہے۔ جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "اس باندی کو اس کے بچے نے آزاد کرایا ہے"۔ ماں کے لیے حق حریت ثابت ہوتا ہے اور بچے کے لیے حقیقی حریت۔ لہٰذا بچہ اس سلسلے میں اعلیٰ حیثیت رکھتا ہے اور اصول یہ ہے کہ ادنیٰ اعلیٰ کے تابع ہوتا ہے۔

مسئلہ:۔ قدوری میں ہے کہ ماں کی موت کی صورت میں بائع پر پورا ثمن واپس کرنا واجب ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ صاحبینؒ کہتے ہیں کہ صرف بچے کا حصہ واپس کرے ماں کا حصہ واپس نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے۔ یہ بات ظاہر ہوگئی کہ بائع نے اپنی ام ولد کو فروخت کیا تھا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ام ولد کی مالیت غیر متقوم ہے یعنی اس کی قیمت متعین نہیں کی جاسکتی۔ نہ عقد بیع میں اور نہ غصب میں پس مشتری اس کا ضامن نہ ہوگا (لہٰذا وہ اپنا پورا ثمن واپس لینے کا مستحق ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر مشتری نے کسی دوسرے کی اُمّ ولد کو خریدا یا دوسرے کی اُمّ ولد کو غصب کر لیا اور اُمّ ولد مشتری کے ہاں مر گئی تو مشتری اس کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ امامؒ کے نزدیک اُمّ ولد کی مالیت متقوم نہیں ہوتی)۔

صاحبینؒ کے نزدیک اُمِّ ولد متقوم ہے لہٰذا مشتری عقد اور غصب کی صورت میں ضامن ہوگا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں۔ جامع صغیر میں مذکور ہے۔ ایک شخص کی ملکیت میں ایک جاریہ حاملہ ہوئی۔ پس اس نے اسے فروخت کر دیا۔ مشتری کے ہاں اس نے بچہ جنا۔ بائع نے بچے کے لیے نسب کا دعویٰ کر دیا۔ اور مشتری بچہ کی ماں کو آزاد کر چکا ہے۔ تو وہ بچہ بائع کا بیٹا شمار ہوگا۔ اور بائع مشتری کو بچے کے بقدر حصہ کا ثمن واپس کر دے۔ (یعنی بائع وصول کردہ قیمت میں جاریہ اور بچے کی قیمت کا الگ الگ اندازہ لگائے اور ثمن کا جو حصہ بچے کی قیمت بنتا ہے وہ واپس کر دے)۔

اگر مشتری نے بچے کو آزاد کر دیا اور بائع نے نسب کا دعویٰ کیا تو اس کا دعویٰ باطل ہوگا (بشرطیکہ مشتری اس کے دعویٰ کی تصدیق نہ کرے)

ان دونوں صورتوں (یعنی ماں کی آزادی کے بعد نسب کا دعویٰ اور بچے کی آزادی کے بعد نسب کا دعویٰ) میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ دعویٰ نسب کے باب میں بچے کو اصل کی حیثیت حاصل ہے۔ اور ماں کو تابع کی جیسے کہ بیان کیا جا چکا ہے۔ تو پہلی صورت میں دعویٰ نسب اور استیلاد کے مقابلے میں مانع موجود ہے یعنی حریت وہ اس کی ماں میں پائی گئی جو تابع ہے تو تابع میں مانع پیش آنے کی وجہ سے اصل میں ثبوت نسب ممتنع نہ ہوگا۔ اور اصل باندی کا بچہ ہے۔ اور یہ ضروری نہیں کہ اگر بچے میں حریت ثابت ہو جائے تو اس کی ماں میں بھی اُمِّ ولد

ہونے کی حریت ثابت ہو جائے۔ جیسے کہ اس شخص کے بچے میں جس کو دھوکا دیا گیا ہو۔ پس بچہ آزاد ہو گا اور اس کی ماں اپنے آقا کی لونڈی ہو گی (مثلاً ایک شخص نے دوسرے سے اس خیال پر ایک جاریہ خریدی کہ یہ اس کی مملوکہ ہے۔ حالانکہ وہ کسی تیسرے شخص کی مملوکہ تھی۔ جاریہ نے خریدار کے ہاں بچہ جنا۔ اور جاریہ میں غیر کا حق ثابت ہو گیا تو بچہ قیمت کے عوض آزاد ہو گا) لیکن جاریہ اُمّ ولد نہ ہو گی بلکہ وہ اپنے اصلی مالک کی باندی ہو گی جیسے کہ وہ باندی جس سے بذریعہ نکاح اولاد ہوئی (مثلاً ایک شخص نے غیر کی جاریہ سے نکاح کیا اور اس سے بچہ پیدا ہوا تو بچے کا نسب ثابت ہو گا۔ لیکن باندی ام ولد نہ ہو گی۔ الحاصل یہ ضروری نہیں کہ بچے کی حریت سے ماں بھی آزاد ہو جائے۔ اسی طرح بچے کے نسب کے ثابت ہونے سے ماں کا اُمّ ولد بننا لازم نہیں آتا۔)

دوسری صورت کی وجہ یہ ہے (یعنی جب بچے کو آزاد کر دیا گیا) کہ ثبوت نسب سے مانع اصل یعنی بچے کے ساتھ قائم ہے لہٰذا ثبوت نسب کا دعویٰ اصل اور فرع دونوں میں ممتنع ہو گا۔ واضح ہو کہ اعتاق ثبوت نسب سے اس لیے مانع ہے کہ اعتاق ایسی چیز ہے جو ٹوٹ نہیں سکتی جیسے حق استحقاق نسب اور حق استیلاد ہے (یعنی یہ دونوں حق بھی ثابت ہونے کے بعد ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتے) لہٰذا اعتاق مشتری اور استحقاق نسب یا استیلاد اس حیثیت سے برابر ہوئے (کہ ان میں سے ہر ایک قطعی ہے اور احتمال نقض سے خالی ہے)۔

پھر دونوں صورتوں میں جو چیز مشتری کی طرف سے ثابت ہے وہ حقیقت اعتاق ہے اور جو چیز بائع کے لیے ثابت ہے وہ ماں میں حق حریت اور بچے میں بائع کو نسب کے دعویٰ کا حق ہے اور حق حقیقت کے معارض نہیں ہوا کرتا (کیونکہ حقیقت حق سے قوی تر ہوتی ہے۔ الحاصل جو آزادی مشتری کے تصرف سے ثابت ہے وہ بہ نسبت حق آزادی یعنی ماں کے آزاد یا اُمّ ولد ہونے کے قوی تر ہے۔ لہٰذا مشتری کا تصرف قائم رہے گا اگرچہ اس صورت میں دیگر حقوق یعنی حریت ام یا اس کا استیلاد مرتب نہ ہو)

اور مشتری کا مدبّر بنانا بھی اعتاق کی طرح ہے۔ کیونکہ اس میں نقض کا احتمال نہیں ہوتا اور مدبّر بنانے سے آزادی کے بعض آثار ثابت ہو جاتے ہیں۔ (مثلاً اس کی فروخت جائز نہیں رہتی)

امام محمدؒ کا پہلی صورت میں یہ کہنا کہ بچے کے حصّے کے مطابق ثمن واپس کیا جائے گا۔ صاحبینؒ کا قول ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پورا ثمن واپس کرنا ہوتا ہے اور یہی صحیح ہے جیسا کہ ہم نے باندی کی موت کی صورت میں بیان کیا ہے۔

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر ایک شخص نے ایسا غلام فروخت کیا جو اس کے ہاں پیدا ہوا تھا۔ پھر مشتری نے اسے کسی اور کے ہاتھ فروخت کر دیا پھر بائع اوّل نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو وہ اس کا بیٹا قرار دیا جائے گا اور بیع باطل ہو جائے گی کیونکہ بیع میں

نقض اور ٹوٹنے کا احتمال ہوتا ہے (یعنی بیع ایسی چیز ہے جو ٹوٹ بھی سکتی ہے) اور بائع کو نسب کے دعوی کا جو حق حاصل ہے اس میں نقض کا احتمال نہیں۔ پس نسب کے دعوی کے حق کی بناء پر بیع باطل ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر مشتری نے بچے کو مکاتب بنا لیا یا بطور رہن رکھا یا اجرت پر دیا یا اس کی ماں کو مکاتبہ بنا دیا یا اسے بطور رہن رکھا یا اس کا دوسرے کے ساتھ نکاح کرا دیا پھر بائع نے اس بچے کے نسب کا دعوی کیا تو بھی یہی حکم ہے کہ یہ تمام تصرفات ٹوٹ جائیں گے کیونکہ یہ ایسے عوارض ہیں جو ٹوٹ سکتے ہیں لہذا انھیں توڑ کر بائع کے دعوئ نسب کو صحیح قرار دیا جائے گا۔ بخلاف اعتاق اور مدبر بنانے کے کہ یہ امور قابلِ نقض نہیں جیسا کہ بیان کیا گیا ہے۔ نیز بخلاف اس صورت کے جبکہ مشتری نے پہلے نسب کا دعوی کیا پھر بائع نے دعوی کیا تو بائع سے نسب ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ جو نسب مشتری سے ثابت ہو چکا ہے وہ قابلِ نقض نہیں تو یہ مشتری کے اعتاق کی طرح ہوگا۔

مسئلہ:۔ امام قدوری نے فرمایا۔ اگر ایک شخص نے دو جڑواں بچوں میں سے ایک کے نسب کا دعوی کیا تو اس سے دونوں کا نسب ثابت ہو جائے گا کیونکہ دونوں ایک ہی نطفہ سے ہیں لہذا جب ایک نسب ثابت ہوا تو دوسرے کا نسب خود بخود ضرورۃً ثابت ہو جائے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ جڑواں وہ دو بچے ہیں جو ایک ہی بطن سے پیدا ہوں اور ان کی پیدائش میں چھ ماہ سے کم وقفہ ہو۔ اور اس صورت میں یہ احتمال نہیں

کہ پہلے بچے کی ولادت کے بعد دوسرے کا نطفہ قرار پایا ہو۔ کیونکہ چھ ماہ سے کم مدت میں دوسرا حمل ممکن نہیں۔

الجامع الصغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک شخص کے پاس دو جڑواں غلام ہوں جو اسی کی ملک میں پیدا ہوئے تھے۔ آقا نے ان میں سے ایک غلام کو فروخت کر دیا اور مشتری نے اسے آزاد کر دیا۔ پھر بائع نے اس غلام کے بارے میں جو اس کے قبضہ میں ہے نسب کا دعوی کیا تو دونوں غلام اس کے بیٹے قرار دیے جائیں گے اور مشتری کا اعتاق باطل ہوگا۔ کیونکہ بائع کا نسب جب اس غلام میں ثابت ہو گیا جو اس کے قبضہ میں ہے اس بناء پر کہ علوقِ نطفہ اور نسب کا دعویٰ اس کی ملک میں واقع ہو رہا ہے اس لیے کہ مسئلہ ایسی ہی صورت میں فرض کیا گیا ہے۔ جب اس سے اصل کی حریت ثابت ہو جائے گی تو لا محالہ دوسرے کی حریت بھی ثابت ہو جائے گی اور حریت اصل یقیناً اس دوسرے میں بھی موجود ہے کیونکہ وہ دونوں جڑواں ہیں۔ لہٰذا واضح ہو گیا کہ مشتری کی خرید اور اس کا اعتاق ایسے محل میں واقع ہوا ہے جو اصل کے لحاظ سے آزاد ہے اس لیے اس کا یہ تصرف باطل ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر ایک ہی بچہ ہوتا (تو مشتری کا تصرف باطل نہ ہوتا) کیونکہ اس صورت میں بائع کے دعواءِ نسب کی بناء پر قصداً عتق باطل ہوتا۔ اور یہاں جڑواں ہونے کی صورت میں اصلی حریت کی بناء پر مشتری کا اعتاق باطل ہوتا تبعاً ثابت ہوا ہے۔ تو دونوں صورتوں میں فرق واضح ہو گیا۔

اگر مذکورہ مسئلہ میں اصل اقرارِ نطفہ بائع کی ملکیت میں نہ ہو تو جو غلام بائع کے ہاں ہے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا اور فروخت کردہ غلام کی بیع باطل نہ ہوگی کیونکہ یہ دعواءِ استیلاد نہیں بلکہ دعوائے حریت ہے اس لیے کہ اس صورت میں اس امر کے لیے کوئی چیز شاہد نہیں کہ علوق نطفہ کا بائع کی ملکیت کے ساتھ اتصال ہے لہٰذا یہ دعویٰ بائع کے محل ولایت تک محدود رہے گا۔

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ جب ایک شخص کے پاس ایک لڑکا ہوا اور وہ کہے کہ یہ میرے فلاں غائب غلام کا بیٹا ہے۔ پھر اس نے کہا کہ یہ میرا اپنا بیٹا ہے تو وہ کبھی اس کا بیٹا نہیں ہو سکتا اگرچہ اس کا مذکور غلام بھی اس کے اپنا بیٹا ہونے سے انکار کرے یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔

صاحبینؒ کا کہنا ہے کہ جب غلام اسے اپنا بیٹا قرار دینے سے انکار کرے تو اسے آقا کا بیٹا قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر قابض نے کہا کہ یہ لڑکا فلاں شخص کا بیٹا ہے جو اسی کے فراش یعنی نکاح سے پیدا ہوا۔ پھر دعویٰ کرے کہ یہ میرا بیٹا ہے (تو یہ اس کا بیٹا کبھی نہیں ہو سکتا خواہ فلاں شخص اس کا بیٹا ہونے سے انکار بھی کر دے)

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اقرارِ نسب غلام کے رد کرنے سے رد ہو جائے گا تو ایسے ہو گیا کہ گویا اصلاً اقرار تھا ہی نہیں۔ اور نسب کا اقرار رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے۔ اگرچہ نسب ایسی چیز نہیں ہے

کہ جس میں احتمال نقض ہو گیا آپ کو معلوم نہیں کہ اقرار نسب میں اکراہ و ہزل بھی مؤثر ہوتا ہے۔ (چنانچہ اگر ایک شخص کو زبردستی مجبور کیا گیا کہ غلام کی نسبت بیٹا ہونے کا اقرار کرے تو یہ اقرار جائز نہ ہوگا۔ اور اگر کسی نے از راہ مذاق کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو نسب ثابت نہ ہوگا) تو یہ صورت ایسے ہوگی جیسے کہ مشتری نے بائع پر اقرار کیا کہ اس نے مبیع کو بیع سے پہلے آزاد کر دیا لیکن بائع نے اس کی تکذیب کی۔ پھر مشتری نے کہا کہ میں نے اُسے آزاد کیا ہے۔ تو مشتری کا اعتاق جائز ہوگا اور وہ ولاء کا مستحق ہوگا۔

بخلاف اس صورت کے کہ جب غلام نے بچے کے قابض یعنی اپنے آقا کے قول کی تصدیق کر دی کہ واقعی یہ میرا بیٹا ہے۔ تو آقا کا دعویٰ ثابت نہ ہوگا کیونکہ غلام کے اقرار کے بعد آقا ایسے نسب کا مدعی ہے جو غیر سے ثابت ہے (اور آقا خود بھی اس نسب کا اقرار کر چکا ہے)۔

بخلاف اس صورت کے جب کہ غلام نہ تو آقا کی تصدیق کرے اور نہ تکذیب (تو اس صورت میں بھی آقا کے دعویٰ سے نسب ثابت نہ ہوگا) اس لیے کہ آقا کے اقرار کر لینے کی وجہ سے اس بچے کے ساتھ اس غلام کا حق متعلق ہو چکا ہے جس کے لیے اقرار کیا گیا ہے۔ اس بات کے پیش نظر کہ غلام آقا کے اقرار کی تصدیق کرے گا تو اس بچے کے نسب کی صورت لعان کرنے والی عورت کے بچے

کے نسب کی طرح ہو گی کہ لعان کرنے والے مرد کے سوا کسی اور سے اس کا نسب ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ لعان کرنے والے کے لیے اس بات کا امکان ہے کہ وہ اپنے آپ کو جھٹلا دے (اور کہہ دے کہ میں نے اپنی بیوی پر زنا کی جھوٹی تہمت لگائی تھی تو اس صورت میں بلا شک وشبہ بچے کا نسب لعان کرنے والے سے ثابت ہو گا)۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نسب ایسی چیز ہے جس میں ایک بار ثابت ہو جانے کے بعد ٹوٹنے کا احتمال نہیں ہوتا۔ اور ایسی چیز کا اقرار بھی رد کرنے سے رد نہیں ہوتا۔ لہٰذا اقرار باقی رہا۔ اور اقرار کے باقی رہنے کی صورت میں نسب کا دعویٰ باطل ہو گا۔ (لہٰذا غلام کے بیٹے نسب کے اقرار کے بعد آقا کا دعوائے نسب صحیح نہ ہو گا) جیسے ایک شخص نے دوسرے کے لیے ایک چھوٹے بچے کے نسب کی گواہی دی پھر کسی تہمت کی وجہ سے اس کی گواہی رد کر دی گئی۔ اس نے خود اس بچے کے نسب کا دعویٰ کر دیا تو اس کا یہ دعویٰ درست نہ ہو گا۔ کیونکہ وہ پہلے مدعی کے لیے نسب کا اقرار کر چکا ہے۔ اور اقرار بالنسب میں نقض کا احتمال نہیں ہوتا) کیونکہ اس کے اقرار کی بناء پر اس شخص کا حق متعلق ہو گیا ہے جس کے لیے اقرار کیا گیا ہے۔ اس مُقِرّلہٗ کی تصدیق کا اعتبار کرتے ہوئے حتیٰ کہ اگر جھٹلانے کے بعد تصدیق کرے تو مُقِرّلہٗ سے نسب

ثابت ہوجاتا ہے۔ اور اسی طرح اس اقرار کی بناء پر بچے کا حق بھی متعلق ہوجاتا ہے۔ تو مقر لہ کے رد کرنے سے بھی رد نہ ہوگا۔

اور ولاء کا مسئلہ بھی اسی اختلاف پر مبنی ہے (کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ولاء مشتری کی طرف راجع نہ ہوگا اور پہلا اقرار باقی ہوگا) اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ولاء مشتری کی طرف لوٹ آئے گا تو ولاء ایسی چیز ہے کہ مقابلے میں قوی تر چیز کے پیش آنے سے باطل ہو جاتا ہے۔ جیسے ماں کی جانب سے باپ کی قوم کی طرف ولاء کو راجع کرنے والا امر پیش آنے سے حقِ ولاء رجوع کر آتا ہے۔ (جرّ الولاء کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی باندی آزاد کر دی۔ اس آزاد باندی نے مثلاً کسی کے غلام سے نکاح کر لیا۔ اور اولاد ہوئی۔ تو ماں کی تبعیت میں اولاد کی ولاء ماں کے آزاد کرنے والے کے لیے ہوگی۔ لیکن اگر باپ کو آزاد کر دیا گیا تو وہ اولاد کی ولاء کو کھینچ کر اپنے آزاد کرنے والے کی طرف لے جائے گا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ جب کمزور ولاء کے مقابلے میں قوی ولاء ہو تو وہ کمزور ولاء کو کھینچ کر اپنی طرف لے جاتی ہے۔ ثابت ہوا کہ ولاء ٹوٹ سکتا ہے، لیکن نسب نہیں ٹوٹ سکتا۔ علامہ عینی شارح ہدایہ) اور زیر بحث مسئلے میں ولاء موقوف ہے مقابلے قوی تر امر پیش آرہا ہے (ولاء کو موقوف اس لیے کہا کہ ابھی اس میں توقف ہے حتیٰ کہ اگر تکذیب کے بعد اس نے تصدیق کر دی تو اس کی

جانب متعین ہو گی یعنی مشتری کے دعوے سے ٹوٹ جائے گی) اور وہ مشتری کا یہ دعویٰ ہے کہ غلام کو میں نے آزاد کیا۔ لہٰذا اس قوی تر امر کی وجہ سے ولاء موقوف باطل ہو جائے گا بخلاف مسئلۂ نسب کے جیسا کہ بیان ہوا کہ اس میں ٹوٹنے کا احتمال نہیں ہوتا۔ لہٰذا دونوں میں فرق واضح ہو گیا۔

پس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ قاعدہ ثابت ہوا کہ اقرارِ نسب نہیں ٹوٹتا لہٰذا ان کے نزدیک مسئلہ یوں ہوا کہ اگر کسی شخص نے ایک صغیر غلام فروخت کیا اور یہ خوف ہوا کہ بیع کے بعد کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ بیٹا ہونے کا دعویٰ کرے (اور بیع ٹوٹ جائے) تو اس خدشہ کے ازالہ کے لیے یہ طریقہ اپنایا گیا کہ اس نے کسی غیر سے اس کے نسب کا اقرار کرا دیا۔ پس یہ اقرار نہیں ٹوٹے گا کیونکہ مقرلہٗ خواہ تصدیق کرے یا تکذیب کرے یا سکوت اختیار کرے بہرحال اقرار کرنے والے کا دعویٰ بعد میں صحیح نہ ہو گا۔

شمس الائمہ سرخسیؒ نے فرمایا کہ ایسا حیلہ جو تمام ائمہ کے قول پر جاری ہو سکتا ہے یہ ہے کہ بائع یہ اقرار کر دے کہ یہ غلام فلاں فوت شدہ شخص کا بیٹا ہے۔ تو اب تکذیب کا امکان نہ ہو گا۔ اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق بھی بعد میں مقر کا دعویٰ صحیح نہ ہو گا۔ (نعایہ شرح ہدایہ)

مسئلہ :- امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا اگر ایک بچہ ایک مسلمان اور ایک نصرانی کے قبضہ میں ہو۔ نصرانی نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور مسلمان نے کہا کہ یہ میرا غلام ہے تو اس کو فیصلہ کی رُو سے نصرانی کا بیٹا قرار دیا جائے گا اور وہ آزاد ہوگا۔ کیونکہ یہ درست ہے کہ اسلام کی جانب کو ترجیح حاصل ہوتی ہے لیکن ترجیح دینے کے لیے کسی تعارض کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور یہاں کوئی تعارض نہیں (کیونکہ تعارض کا تقاضا یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان مساواۃ ہو مگر اسلام اور غلامی کے درمیان کسی قسم کی مساواۃ نہیں) کیونکہ اس بچے کے لیے نصرانی کا بچہ قرار دینے کی صورت میں نظر شفقت کا پہلو نمایاں ہے۔ کیونکہ فی الحال تو شرفِ حرّیت سے مشرّف ہو جائے گا۔ اور یہ امید بھی کی جاسکتی ہے کہ انجام کار وہ سعادتِ اسلام سے بھی بہرہ اندوز ہوگا۔ اس لیے کہ وحدانیتِ الٰہی کے دلائل اظہر من الشمس ہیں۔ اگر اس کے برعکس کیا جائے کہ اسے مسلمان کا غلام قرار دیا جائے تو فی الحال وہ آقا کی تبعیت میں دائرۂ اسلام میں ضرور داخل شمار کیا جائے گا لیکن وہ ہمیشہ کے لیے نعمتِ حرّیت سے محروم رہ جائے گا اور آزادی کا حصول اس کے اختیار و اکتساب میں نہ ہوگا۔

اگر مسلمان اور نصرانی دونوں نے اس کے بیٹا ہونے کا دعویٰ

کیا تو مسلمان کو فوقیت حاصل ہو گی۔ کہ اسلام کی جانب کو ترجیح دیتے ہوئے مسلمان کا بیٹا قرار دیا جائے۔ نیز اس بچے کی مصلحت اور شفقت کا پہلو بھی نمایاں اور واضح ہے۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا اگر ایک عورت نے ایک بچے کے بارے میں دعویٰ کیا کہ وہ اس کا بیٹا ہے تو اس کا دعویٰ اس وقت تک قبول نہ ہو گا جب تک ایک عورت اس اس امر کی گواہی نہ دے کہ یہ بچہ اسی سے پیدا ہوا ہے۔

اس مسئلے کا مطلب یہ ہے کہ یہ عورت شوہر والی ہے (اور شوہر اس بچے سے انکار کرتا ہے) دوسری عورت کی شہادت اس لیے ضروری ہے کہ یہ عورت دوسرے (یعنی شوہر) پر نسب عائد کرنے کا دعویٰ کر رہی ہے۔ تو حجت اور بیّنہ کے بغیر اس کے دعویٰ کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ بخلاف مرد کے (جب وہ دعویٰ کرے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اسے بیّنہ کی ضرورت نہیں ہوتی) کیونکہ وہ تو اپنی ہی ذات پر نسب عائد کر رہا ہے۔

عورت کے دعوے کے سلسلے میں ایک دائی کی شہادت کافی ہو گی۔ کیونکہ شہادت کی ضرورت صرف تعیین ولد کے لیے ہے (کہ یہ بچہ اس کے بطن سے پیدا ہوا ہے) اور بچے کا نسب تو فراش نکاح سے ثابت ہو جاتا ہے جو اب تک قائم ہے۔ اور یہ بات صحیح روایت سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ولادت

کے سلسلے میں دائی کی شہادت قبول فرمائی۔

مسئلہ:- اگر ایک عورت معتدہ ہو (یعنی طلاق یا وفات کی عدّت گزار رہی ہو) تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت کے لیے شہادت کاملہ کی ضرورت ہوگی۔ (یعنی دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی مطلوب ہوگی) یہ مسئلہ کتاب الطلاق کے ثبوتِ نسب کے باب میں گزر چکا ہے۔

اگر عورت نہ تو منکوحہ ہو اور نہ معتدہ۔ تو مشائخ کے ارشاد کے مطابق بچے کا نسب صرف عورت کے قول سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں الزام نسب اس کی اپنی ذات پر ہے نہ کہ کسی دوسرے پر۔

مسئلہ:- اگر اس عورت کا کوئی شوہر ہو اور عورت دعویٰ کرے کہ یہ لڑکا اسی شوہر سے ہے۔ اور شوہر نے اس کے قول کی تصدیق کر دی تو بچے کو دونوں کا بیٹا قرار دیا جائے گا خواہ گواہی دینے والی کوئی عورت موجود نہ ہو۔ کیونکہ جب شوہر نے اس کے نسب کا التزام کر لیا تو حجّت وبیّنہ کی ضرورت باقی نہ رہی۔

مسئلہ:- اگر یہ بچہ دونوں کے قبضہ میں ہو اور مرد دعویٰ کرے کہ یہ میرا بیٹا دوسری عورت سے ہے اور عورت یہ دعویٰ کرتی ہے کہ میرا یہ بیٹا اس کے علاوہ دوسرے شوہر سے ہے (جس نے اسے طلاق دے دی تھی یا جو مر چکا ہے اور اب اس سے نکاح کیا ہے)

تب بچے کو دونوں کا بیٹا قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ ان دونوں کا قبضہ قائم ہے یا ان دونوں میں فراشِ نکاحی موجود ہے۔ پھر ان میں سے ہر ایک دوسرے ساتھی کا حق باطل کرنا چاہتا ہے۔ لہٰذا اس معاملہ میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ اور یہ اس مسئلہ کی نظیر ہے کہ ایک کپڑا دو شخصوں کے ہاتھ میں ہے اور ان میں سے ہر ایک کا دعویٰ یہ ہے کہ یہ کپڑا اور ایک دوسرے شخص کے درمیان مشترک ہے جو اس دوسرے مدعی کے علاوہ ہے۔ تو اس کپڑے کو ان دونوں قابض شخصوں کے درمیان مشترک قرار دیا جائے گا۔ البتہ اتنا فرق ضرور ہے کہ وہ شخص جس کے لیے شرکت کا اقرار کیا گیا ہے وہ اقرار کرنے والے کے حصے میں شریک قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ یہ ایسا محل ہے جس میں شرکت کی صلاحیت موجود ہے اور دعوائے نسب کے مسئلہ میں مقرلہٗ اقرار کرنے والے کے ساتھ شریک نہیں ہوتا کیونکہ نسب میں شرکت کا احتمال نہیں ہوتا۔

مسئلہ:۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر کسی شخص نے کوئی جاریہ خریدی اور جاریہ کے بطن سے مشتری کے ہاں مشتری کے نطفہ سے بیٹا پیدا ہوا۔ پھر اس باندی پر کسی دوسرے شخص نے اپنا حق ثابت کر دیا۔ تو مشتری کو اس بچے کی وہ قیمت تاوان کے طور پر دینا ہوگی جو خصومت کے روز ہے۔ کیونکہ یہ بچہ ولدِ مغرور (یعنی جس کے باپ کو دھوکا دیا گیا) ہے (اور ولدِ مغرور قیمت کے

ذریعے آزاد ہو جاتا ہے (فقہی اصطلاح میں مغرور اس شخص کو کہا جاتا ہے کہ جو شخص کسی عورت سے اس اعتماد پر مباشرت کرے کہ وہ اس کی ملک یمین ہے یا اس کی منکوحہ ہے اور وہ عورت بچے کو جنم دے لیکن اس عورت میں کسی دوسرے کا حق ثابت ہو جائے اور ولد مغرور قیمت کے ساتھ آزاد ہو جاتا ہے۔ اس مسئلے پر تمام صحابہ کرام کا اجماع ہے۔

دوسری بات یہ ہے (ضمان اس لیے بھی لازم ہو گا) کہ عورت کے مالک اور بچے کے باپ دونوں کی مصلحتوں کو ملحوظ رکھا جائے گا لہٰذا باپ کے پہلو کا لحاظ رکھتے ہوئے بچے کو حریت اصلیہ سے متصف قرار دیا جائے گا اور باندی کے مالک کا لحاظ رکھتے ہوئے بچے کو غلام قرار دیا جائے گا تاکہ جانبین کے مصالح مدِ نظر ہوں (لہٰذا قیمت کے عوض اسے آزاد قرار دیا جائے گا)

پھر واضح ہو کہ یہ بچہ اپنے باپ کے قبضہ میں اس کی تعدی اور ظلم کے بغیر آیا ہے۔ لہٰذا وہ اس کی قیمت کا ضامن نہ ہو گا۔ اور قیمت تو بچے کو روکنے کی بناء پر لی جا رہی ہے۔ جیسے غصب کی ہوئی باندی کے بچے کو روکنے کے سلسلے میں ہوتا ہے (مثلاً ایک شخص سے باندی چھین کر مباشرت کی اور اس نے بچے کو جنم دیا اگر غاصب بچے کو اپنے پاس رکھنا چاہے گا تو اسے بچے کی قیمت ادا کرنا ہو گی) اسی لیے بچے کی قیمت کا حساب خصومت کے روز سے

کیا جاتا ہے۔ کیونکہ روکنے کا دن خصومت ہی کا دن ہے ۔

اگر خصومت سے پہلے بچہ فوت ہو جائے تو باپ پر کوئی شے واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ اس کی طرف سے منع کرنا نہیں پایا گیا ۔

اسی طرح اگر بچہ کچھ مال چھوڑ کر مرا (تو بھی باپ ضامن نہ ہوگا) کیونکہ مال میراث بچے کا عوض اور بدل نہیں ہے (کہ میراث کا روکنا معنوی طور پر بچے کا روکنا ہو) اور مال میراث کا مستحق باپ ہوگا۔ کیونکہ وہ بچہ باپ کے حق میں حُرّ الاصل ہے تو باپ اس کا وارث ہوگا (جیسا کہ عام حالات میں ہر باپ اپنے بیٹے کا وارث ہوتا ہے)

اگر باپ ولد مغرور کو قتل کر دے تو اس کی قیمت کا تاوان دے گا کیونکہ اس صورت میں باپ منع اور رکاوٹ کا مرتکب ہوا ہے۔ (اس لیے کہ اس نے جان بوجھ کر قتل پر اقدام کیا ہے)۔

اسی طرح اگر ولد مغرور کو باپ کے علاوہ کوئی دوسرا شخص قتل کر دے اور باپ قاتل سے دیت وصول کر لے۔ تو بچے کی دیت اور بدل کا باپ کے پاس صحیح و سالم ہونا گویا بچے کا صحیح و سالم ہونا ہے اور اس کے بدل کو روکنا معنوی لحاظ سے بچے کے روکنے کے مترادف ہوگا۔ لہٰذا وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا جیسا کہ اگر یہ بچہ زندہ ہوتا اور باپ اسے روک لیتا تو قیمت کا ضامن ہوتا۔

اور مشتری مغرور اس بچے کی قیمت کے سلسلے میں بائع سے رجوع کرے گا (یعنی جتنی قیمت اس نے جاریہ کے مالک کو بچے کے

سلسلے میں ادا کی ہے اتنی ہی قیمت کے لیے وہ بائع سے رجوع کریگا)
کیونکہ بائع مشتری کے لیے مبیع کی سلامتی کا ذمہ دار تھا (کہ اس میں
کوئی عیب نہیں اور اس سے بڑھ کر اور عیب کیا ہو گا کہ وہ غیر کی مملوکہ
ہے) بخلاف عقر (یعنی مہر) کے (جو اسے وطی بالشبہۃ کی وجہ سے
دینا پڑا) تو یہ شخص اس ادا کردہ مہر کے لیے رجوع نہیں کرے گا۔ کیونکہ
یہ معاوضہ تو اس پر جاریہ سے منافع حاصل کرنے کی بدولت واجب
ہوا ہے۔ لہٰذا معاوضے کے سلسلے میں مشتری اپنے بائع سے رجوع
نہیں کرے گا۔ وَاللّٰہُ تَعَالٰی اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ۔

تَمَّتْ کِتَابُ الدَّعْوٰی بِفَضْلِ اللّٰہِ وَعَوْنِہٖ

غازی احمد

فہرس موضوعات

کتاب الوکالۃ والدعوی